



Cesare Luporini

Leopardi progressivo

**Il pensiero di Leopardi
L'officina dello Zibaldone
Naufragio senza spettatore**

Editori Riuniti



Baruch_in_libris

Cesare Luporini

Leopardi progressivo

Cesare Luporini (1909-1993) insegnò storia della filosofia e filosofia morale nelle università di Pisa e Firenze, e fu tra i fondatori di *Società*. Tra le sue opere principali: *Situazione e libertà nell'esistenza umana* (1941); *Filosofi vecchi e nuovi* (1947); *La mente di Leonardo* (1953); *Spazio e materia in Kant* (1961); *Dialettica e materialismo* (1974).

Gli anni che ci separano dalla prima edizione di *Leopardi progressivo* hanno acquisito definitivamente alla cultura italiana ed europea quella che all'epoca rappresentò una tesi controcorrente destinata a dare una svolta decisiva all'interpretazione del pensiero e della poetica leopardiana. In questo saggio per la prima volta si delinea un vero e proprio, originale sistema filosofico che scalza le interpretazioni ottocentesche del poeta come ritrattista della natura e cantore dei sentimenti e del pessimismo, per sostituirvi quella di un Leopardi metafisico, filosofo perfettamente compiuto in sé ma aperto a condividere le sue tragiche scoperte con l'intera umanità.

Il saggio è accompagnato da tre scritti successivi (*Il pensiero di Leopardi*, *L'officina dello Zibaldone* e *Naufragio senza spettatore*) che arricchiscono e aggiornano la rilettura leopardiana proposta da Luporini.

Lire 16.000 (IVA compresa)

ISBN 88-359-4067-2



9 788835 940678

Nuova biblioteca di cultura

Cesare Luporini

Leopardi progressivo

Editori Riuniti

III edizione: maggio 1996
© Copyright Editori Riuniti, 1980
Via Arenula, 41 - 00186 Roma
Grafica Luciano Vagaggini
ISBN 88-359-4067-2

Indice

IX	<i>Avvertenze dal 1980 al 1992</i>
1	Leopardi progressivo
105	Il pensiero di Leopardi
125	L'officina dello Zibaldone
135	Naufragio senza spettatore (L'Infinito)
145	<i>Indice dei nomi</i>

Avvertenze dal 1980 al 1992

Questo saggio si ripubblica a distanza di piú di trent'anni dalla sua prima apparizione, che fu nel contesto di un mio libro (*Filosofi vecchi e nuovi*, Firenze, Sansoni, 1947) dedicato a pensatori assai diversi fra loro: Scheler, Hegel, Kant, Fichte, Leopardi. Quali interessi mi avessero portato allora a comporli insieme in una serie di «sondaggi» (cosí definivo quegli scritti) non è qui il caso di rievocare.

Ma questo *Leopardi progressivo* ebbe subito una sua risonanza particolare, cosí che poi, nel corso di tutti questi anni, molte volte sono stato sollecitato a ripubblicarlo in edizione separata. Questa domanda proveniva da varie parti, ma soprattutto dal mondo della scuola (insegnanti e studenti), il che mi ha sempre fatto particolare piacere. Non mette conto cercare di dire perché solo ora mi sono risolto a questa ripubblicazione.

Comunque non ho l'impressione di compiere un atto di disseppellimento, perché lo scritto, anche se cosí difficilmente trovabile, ha continuato a vivere di vita propria, a produrre i suoi effetti, cioè ad esser citato e discusso, pro et contra, o in parte pro, in parte contra. E anche, naturalmente, ad esser ignorato da chi, fra i «leopardisti», non aveva interesse o disposizione a tener conto della dimensione di indagine che in esso si proponeva.

Ma, per converso, non pochi considerano quella data, il 1947, l'inizio di una mutazione seria, di una «svolta», è stato detto, negli studi leopardiani, e, più in generale, nel modo di accostarsi a Leopardi, perché in quel medesimo anno comparve il saggio di Walter Binni, *La nuova poetica leopardiana*, che, fatte salve tutte le differenze, veniva a collocarsi – il che è apparso sempre più chiaro col volger degli anni – in un medesimo impulso di rinnovamento. Il quale certamente aveva radici nel clima di allora che spingeva a molti ripensamenti. Era il frutto di una grande esperienza storica a cui avevamo partecipato: la guerra, la lotta antifascista, la nascita di una democrazia che pensavamo moderna, profondamente innestata nel popolo e in movimento. Il richiamo a tali circostanze e a quella datazione ha un valore relativo per il lettore di oggi. Conta però il fatto, quanto agli studi leopardiani, che a partire da quel momento si è stabilita in essi e attorno ad essi un'area di interessi e di discussioni nuova, che si è venuta allargando, la quale non concerne solo il fatto letterario (anche se questo rimane centrale), ma che al di là dei testi, nel rivisitare i processi che li hanno prodotti o in cui si situano, investe il modo di considerare la formazione della nostra moderna cultura nazionale e le valutazioni relative. A questa area, dall'interno della quale è rinato un «caso Leopardi», sono state variamente presenti le questioni interpretative sollevate da questo mio scritto.

Nel dire ciò penso, prima di tutto, agli studi successivi dello stesso Binni e ai lavori, alle ricerche, ai vivaci interventi di Sebastiano Timpanaro. Faccio solo i nomi principali (per generale riconoscimento) ma che non sono poi i soli a cui fare attenzione. La materia della considerazione si è così approfondita, articolata e ulteriormente problematizzata rispetto al presente scritto (anche se ritengo che alcune parti di esso attendano ancora un ulteriore svolgimento). Esso nell'insieme presenta un certo carattere pionieristico, che gli andava serbato. Per tutte le ragioni che ho detto mi sembra evidente che non avrei avuto diritto di intervenire su questo testo. Ciò non toglie che io senta un grande debito, non ancora pagato, verso molte delle

osservazioni che mi sono state fatte, o interrogativi che mi sono stati posti. Non dispero punto di riprendere abbastanza presto il filo del discorso; forse tornando ancora una volta sull'esperienza leopardiana nelle sue fasi e nella sua integralità. Non solo per tentare di rispondere a quelle osservazioni e domande, ma perché mi sembra che molte ulteriori esperienze, esaltanti o amare, che abbiamo compiuto specie negli ultimi anni, aprono forse, almeno indirettamente, ancora nuove vedute sul pensiero e sulla poesia di Leopardi: in quella permanente o rinascente contemporaneità che risulta propria dei grandi senza bisogno di forzare per questo i confini della loro storicità.

Il lettore di questo saggio si trova di fronte a un discorso ininterrotto. A lui, eventualmente, inserire delle pause. Anche questo carattere, dopo qualche esitazione, gli ho serbato. Esso corrisponde non tanto a una fatica da me durata (perché non ricordo di aver mai scritto qualcosa con tanto piacere), ma tuttavia allo sforzo e alla tensione, questo sí, per aprirmi la strada, e, come si dice in gergo automobilistico, per «tenere la strada», senza disperdermi in sentieri collaterali, che pur via via apparivano. Di qui una certa impressione di «conseguenziarietà» che si può avere (ed è stato detto), o di linearità o anche stringenza che oggi sarei portato a correggere in qualche punto.

Prima di chiudere devo modificare alcuni giudizi che si trovano nel saggio. Revoco del tutto la valutazione che ho dato di *A se stesso*, questo straordinario monologo lirico-drammatico (in esso, fra l'altro è da notare il ruolo della coppia differenziale «desiderio-speranza» così importante in Leopardi e che talvolta diventa in lui opposizionale).

Vi è, inoltre, nel mio scritto, una eccessiva presa di distanza dalle *Operette morali* (che Leopardi sentiva come un unitario organismo di pensiero), mentre si privilegia la materia in movimento costituita dallo *Zibaldone* e dalla sua prosa. Continuo a considerare quest'ultimo l'asse principale per la ricostruzione del pensiero di Leopardi, fino alle soglie della sua ultima fase. Ma dietro o sotto la relativa cristallizzazione rappresentata

dalle *Operette morali* (a cui corrispondono i caratteri della loro prosa) vi sono zone di profondità essenziali che richiedono uno scavo autonomo: salvo successiva reintegrazione o ricomposizione nel corpo mobile del suo pensiero.

Da ultimo, oggi toglierei o attenuerei molto il confronto col «pensiero dialettico»; e non lo configurerei comunque come indicazione di un limite di Leopardi. Ciò mi appare alquanto «datato», per quel che mi concerne, all'epoca in cui scrissi questo saggio. L'atteggiamento negativo, o via via specificamente contestativo, di Leopardi contiene una tale energia intrinsecamente dialettica, che egli non ha davvero bisogno di siffatti ingabbiamenti.

Febbraio 1980

Dopo un anno si ristampa questa edizione separata del mio scritto leopardiano. Essa ha avuto assai fortuna, e sono grato a quelli che hanno ripreso a discuterne sulla stampa o in non pochi incontri, a cui hanno partecipato anche molti giovani. Per chi più ravvicinatamente si interessa dell'argomento vorrei segnalare in *Antologia Vieusseux* n. 59 le pagine intitolate *Leopardi progressivo anni '80* che trascrivono una tavola rotonda (Gabinetto scientifico letterario G.P. Vieusseux, Firenze, maggio 1980) in cui Walter Binni, Sergio Landucci, Claudio Varese e lo scrivente si sono confrontati. Credo infatti che esse costituiscano una messa a punto critica di quanto si poteva dire oggi in proposito.

Marzo 1981

Non ho nulla da aggiungere alla avvertenza del 1980 (con la sua appendice del 1981) se non una ulteriore precisazione nei

riguardi delle *Operette morali*. Sono giunto nel frattempo alla conclusione che la parte fondamentale di esse, e cioè le venti operette scritte da Leopardi nel 1824, rispecchia una fase di transizione della sua filosofia dal prevalere giovanile della assiologia vitalistica al primato assegnato nella fase successiva e più matura ai valori di verità.

Il modo in cui oggi vedo l'evoluzione del pensiero di Leopardi, nel suo complesso e nelle sue articolazioni, si trova esposto in una mia relazione napoletana del febbraio 1987, accolta insieme a interventi di altri nel volume «Biblioteca Nazionale di Napoli, *Giacomo Leopardi*, editore Gaetano Macchiaroli» che contiene il catalogo della grande mostra organizzata a Napoli in occasione del centocinquantenario della morte di Giacomo Leopardi.

Giugno 1987

Contrariamente all'uso le avvertenze alla presente edizione di *Leopardi progressivo* compaiono qui nel loro ordine cronologico, a partire da quella (e principale) del febbraio 1980. La ragione è molto semplice: si tratta di un discorso unico, che si svolge nel tempo (dodici anni) con successive parziali correzioni. L'ultima delle quali devo introdurla ora, ed è sostanziale. Non sono più affatto d'accordo con parte di ciò che affermavo nel 1987: con il considerare, cioè, le venti operette morali scritte da Leopardi nel 1824 (e pubblicate nel 1827, salvo alcune anticipazioni ben note) come se esse rispecchiassero soltanto una fase transitoria della sua filosofia. Sono arrivato alla conclusione opposta: che esse, pur nella loro varietà tematica e alternanza di registri, rappresentano un momento del tutto autonomo, bene fondato in se medesimo, del suo filosofare. Il fatto che egli non fosse ancora pervenuto a un pieno materialismo (quello del *Frammento apocrifo di Stratone di Lampsaco*) non toglie nulla a tale autonomia: anzi la sottolinea fortemen-

te perché anche quel definitivo passaggio non era affatto necessitato (come credo di aver dimostrato altrove), Leopardi essendo già approdato a un radicale nichilismo ontologico complementare a un nichilismo assiologico, destinato quest'ultimo a non più scomparire in lui. Da un punto di vista letterario queste circostanze interne danno alla prima edizione delle *Operette morali* una struttura compositiva in perfetto equilibrio con se stessa, facendone pressoché un sistema (letterario) chiuso. Il quale viene spezzato successivamente da Leopardi, certo non senza intenzione, con l'aggiunta delle nuove operette (ma anche togliendo qualcosa) fino ad arrivare al progetto che fu poi realizzato dal Ranieri nel 1845: nel quale itinerario invece del detto equilibrio si produce un crescente dis-equilibrio dinamico che le costituisce in sistema aperto.

Colpisce una certa analogia con il procedere leopardiano nei riguardi dei *Canti* (titolo che già esprime una grande innovazione lirica). La prima edizione dei quali (Firenze, 1831) è anch'essa pressoché un sistema (poetico) chiuso. Poi Leopardi, con i grandi successivi arricchimenti di composizioni poetiche, venne anche sfrangiandolo e assottigliandolo nella parte terminale, già nell'edizione napoletana del 1835 – e si pensi ai sette numeri finali così impreziositi da quei parziali recuperi giovanili –, perfino con l'innalzare ad autonoma dignità letteraria il genere dei «frammenti» nel momento in cui egli aveva ormai distrutto, scientemente, ogni tradizionale distinzione di generi lirici. Ora queste vere e proprie inversioni di rotta nella ampliata struttura compositiva dei due insiemi sono evidentemente quanto mai volontaristiche, e si deve (credo) assumere che Leopardi con esse intendesse esser fedele non solo a un asse principale di pensiero, ma ai movimenti anche contrastanti del suo poetare-filosofare, fino ai registri più leggeri di esso. Come se egli ci avvertisse di non prenderlo in maniera troppo semplicistica e riduttiva, o unilaterale (il che si produsse, specie nell'800, perfino con il grande De Sanctis in qualche misura). Dunque la correzione che ora introduco, sopra illustrata, per le *Operette morali* del 1827, è carica di implicazioni riguar-

danti l'intero lascito leopardiano degli scritti da lui pubblicati o progettati per la pubblicazione.

Nella presente edizione di *Leopardi progressivo* vengono sopprese le due appendici – precedentemente sempre riprodotte – la prima (*La nazione come società molto estesa*) perché assorbita in uno studio che sto preparando; la seconda (*Discussione col Salvatorelli*) perché ormai priva d'interesse, ritengo, per il lettore di oggi. La presente edizione viene invece accresciuta da altri tre scritti più recenti, di carattere sintetico, già pubblicati sparsamente ma non prima raccolti, nei quali propongo alcune idee, o linee, di carattere interpretativo che nel frattempo ho maturato:

I. La relazione napoletana sopra ricordata dal titolo *Il pensiero di Leopardi* (in questo scritto si trova un riferimento cruciale alla figura di Bruto minore intorno ai cui significati leopardiani, debbo segnalare, ho tentato una trattazione analitica in *Leopardi e Bruto: il rinnegamento della virtù* pubblicato in Aa.Vv., *Filosofia e cultura. Per Eugenio Garin*, vol. II, Roma, Editori Riuniti, 1991).

II. *L'officina dello Zibaldone*, scritto già apparso in «L'Indice» del marzo 1992, in occasione del grande evento culturale costituito dalla pubblicazione di «Giacomo Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, edizione critica e annotata a cura di Giuseppe Pacella», in tre volumi. Voglio qui ringraziare Cesare Cases che mi offrì tale opportunità nel mensile da lui diretto, suggerendomi in qualche modo anche il taglio dello scritto, non meramente recensorio.

III. *Naufragio senza spettatore*, già pubblicato in «50 rue de Varenne», supplemento italo-francese di «Nuovi Argomenti», marzo 1989. È la traduzione italiana di una breve relazione pronunciata a Parigi nel 1988 in un convegno dedicato ai vari aspetti della idea di «infinito» (filosofici, fisici, matematici ecc.) che prendeva le mosse da *L'Infinito* di Leopardi. Quella straordinaria e perfetta lirica è divenuta, per una generalità di lettori, talmente rappresentativa della poesia leopardiana che mi è

sembrato utile inserire la lettura che ne ho fatto in questo volumetto destinato a un largo pubblico, specie delle scuole. Ma perché tornare ancora su tale argomento? Molte egregie e anche finissime cose sono state scritte nel corso di decenni intorno a quel testo: si dà il caso però che se questa mia decifrazione è giusta – particolarmente per ciò che concerne la asimmetria che vi individuo fra spazialità e temporalità nell'esperienza poetica di Leopardi – tutte le altre letture al riguardo necessariamente risultano errate. E lo dico senza presunzione alcuna perché so benissimo che sono io a poter aver sbagliato (anche se non lo credo).

In questi anni mi si è venuto meglio scoprendo uno strato più profondo del pensiero di Leopardi (così egli stesso lo considerava), quello che ben si può chiamare *metafisico* (senza essergli infedele) il quale si connette al suo peculiare nichilismo. Ad esso del resto già si faceva cenno in *Leopardi progressivo* (ma il primo a percepire con sicura e argomentata intuizione il «nullismo» di Leopardi fu Vincenzo Gioberti: colui che fu il primo in Italia a capire qualcosa, anzi moltissimo, della sua filosofia, e a dedicargli illuminanti pagine). In proposito ho pubblicato due scritti: *Assiologia e ontologia nel nichilismo di Leopardi* (in Aa.Vv., *Leopardi e il pensiero moderno*, a cura di Carlo Ferrucci, Milano, Feltrinelli 1989) e *Nichilismo e virtù nel percorso di Leopardi* (in «MicroMega», I/90). Non si accolgono qui perché essi ormai fuoriescono dall'orizzonte di *Leopardi progressivo*, pur senza smentirlo: non voglio contribuire a confondere livelli di pensiero così diversi.

Luglio 1992

Leopardi progressivo

Non si vuole riprender qui la questione se Leopardi fu o non fu «filosofo». La questione è oziosa, una volta posta astrattamente. Sotto il termine «filosofo» si possono infatti intendere cose assai diverse e da ultimo non si può non ammettere che ogni uomo è filosofo, perché ogni uomo vive dentro un'intuizione del mondo e della vita (coerente o incoerente che sia), connessa intrinsecamente al linguaggio che egli parla e ai valori che agiscono in lui. Diventa così una questione di più o di meno, che non può non risolversi nell'analisi particolare. Tuttavia, alle soglie di questa analisi, non può non presentarsi questa domanda: la cosiddetta «filosofia» di Leopardi ha importanza solo come ingrediente, come materia della sua poesia, ossia come parte del suo «mondo poetico», o presenta anche un interesse autonomo? Alla domanda si è già risposto in modi vari, anzi opposti, tuttavia, ci sembra, cadendo quasi sempre in posizioni estreme, o troppo negando o troppo attribuendo al Leopardi. Leopardi parla spesso del «*suo* sistema» e non a torto, perché vi è una coerenza, o per lo meno una correlazione sistematica, fra gli atteggiamenti fondamentali del suo pensiero; tuttavia non appare possibile inserire questo «pensiero» di Leopardi in quella connessione problematica e critica, sempre

rinnovantesi storicamente, della indagine sulla realtà, per cui con risultati nuovi e fecondi ogni generazione torna a leggere e a interpretare i dialoghi di Platone o il *Discorso del metodo* o la *Logica* hegeliana. Il pensiero di Leopardi rimane escluso da tale connessione, che è poi quella del puro momento conoscitivo nel processo critico dell'umana costruzione della verità, il momento della scientificità, intrinseco alla filosofia; e in questo senso è da accogliersi il giudizio che il Leopardi non fu filosofo. Ma quel momento critico, obiettivo, scientifico del filosofare non si pone mai, nel fatto, in modo separato, ma è sempre connesso con un altro momento che lo sorregge e gli fornisce il terreno primordiale d'indagine, il momento che si può chiamare della *Weltanschauung*, espressione di concrete, reali, situazioni umane e storiche, unificazione sia pur sempre provvisoria, ma tuttavia tale che condiziona il configurarsi e la scelta dei problemi particolari, *scientifici*: della loro soluzione la *Weltanschauung* subisce i risultati e la spinta, ma ne costituisce anche il limite immanente. Solo l'interpretazione storico-critica può di volta in volta, a posteriori, distinguere i due momenti. Essi, nella cultura europea dal Rinascimento in poi, si sono spesso acutamente polarizzati, e accanto ai filosofi in senso tecnico e critico-scientifico ci sono stati i *moralisti*, elaboratori di immediate esperienze umane, specifiche di un'epoca, di una classe, o di una rilevante personalità (anche se presentate *sub specie aeternitatis*), e il cui pensiero è caratteristicamente contrassegnato da un'accentuazione ottimistica o pessimistica della visione del mondo e delle cose, che, come tale, esula dalla pura indagine scientifica. Queste esperienze e queste elaborazioni (sovente radicate nella vita religiosa) hanno avuto notevolissimo peso nello svolgimento della cultura e della stessa filosofia moderna, e basti ricordare gli umanisti italiani, Erasmo e Montaigne, Pascal e Pope e, in genere, i moralisti francesi e inglesi del XVII e del XVIII, giú giú fino a un Kierkegaard o a un Nietzsche.

La «filosofia» di Leopardi si risolve tutta, o pressoché tutta,

su questo terreno: egli fu un grande «moralista»¹, apparizione molto rara nella tradizione italiana e proprio per questo non facilmente comprensibile presso di noi. Il suo pensiero nasce da un'esperienza tragica, acutamente rappresentata e analizzata, e sia pure, com'è stato detto, esperienza di una «vita strozzata»²: ma una vita strozzata è tuttavia una vita e può divenire, anche storicamente, altamente indicativa. L'importanza di questa esperienza e della sua espressione non è quindi nella pretesa alla universalità scientifica, ma nell'intensità e precisione che essa acquista e riesce a mantenere dentro il limite che le è proprio, per cui diventa in qualche modo esemplare e tipica. L'esperienza leopardiana ha le sue radici essenzialmente nell'epoca romantica, ma tuttavia la oltrepassa per la direzione in cui si svolge, per la schiettezza e virile compostezza con cui è vissuta e fatta oggetto di riflessione, priva com'è di estetizzante compiacimento e, quasi sempre, del gusto della sofferenza e dilacerazione da cui è materiata: «coscienza infelice» che non si culla in se medesima. I termini in cui si precisa quest'esperienza sono, nel loro scomporsi e ricomporsi, legati strettamente, e in certo modo fisiologicamente, alla vicenda individuale di Leopardi; tuttavia, proprio per quella particolare esemplarità e intensità, hanno un ben delineato valore storico, rappresentano in una sua sfumatura la crisi di una società e di un'epoca (onde la risonanza europea del Leopardi), talché si può dire che nell'anima moderna vi è una nota inconfondibile che è il «momento leopardiano». È il momento, drammaticamente sofferto, dell'isolamento del mondo interiore, della sua incongruenza con la realtà storica e con la quotidianità della vita. Un momento che già lo Hegel aveva sentito e acutamente in-

¹ Dice giustamente il De Sanctis di Leopardi: «Non è che lui non abbia pure la sua metafisica; ma è un semplice presupposto della sua filosofia, la quale è indirizzata principalmente alla vita pratica. perciò egli è più un moralista che un metafisico».

² Così la definisce il Croce nel suo saggio su Leopardi (*Poesia e non poesia*, 2ª ed. riveduta e aumentata, Bari, 1935, p. 108).

dicato in un frammento giovanile³: «la nostalgia verso la vita di coloro che hanno elaborato in sé la natura in idea... Costoro non possono vivere soli, e l'uomo è sempre solo anche se egli si è posto dinanzi la propria natura e di questa rappresentazione ha fatto il suo compagno e in essa gode se stesso; egli deve trovare anche il rappresentato come un vivente». Questo fu appunto il problema iniziale e fondamentale del Leopardi; quello in cui egli andò deluso: trovare il rappresentato, l'immagine, come un vivente. Aggiungeva lo Hegel: «Lo stato dell'uomo che il tempo ha cacciato in un mondo interiore, può essere o soltanto una morte perpetua, se egli in esso si vuol mantenere, o, se la natura lo spinge alla vita, non può essere che un anelito a superare il negativo del mondo sussistente, per potersi trovare e godere in esso, per poter vivere». Leopardi visse in un siffatto anelito e in esso fallì. Spinto alla vita non poté superare «*il negativo del mondo sussistente*»: non si trattava soltanto del mondo delle sue misere vicende personali, ma dell'epoca che egli fu costretto a rifiutare. Egli non si poté «*trovare e godere*» in essa, non poté, in tal senso, «*vivere*». Cercò, e non poté trovare, il «*rappresentato come un vivente*». Questo «rappresentato» si chiamò così per lui *illusione*. Cacciato e isolato dal tempo e dalle circostanze nel «mondo interiore» lo stato, mal sofferto, che egli analizzò e cercò di teorizzare fu lo stato della «morte perpetua», il tedio, la noia.

Il tedio, gran tema dei romantici, è principio e fine del «sistema» di Leopardi, ma non ne rappresenta, da solo, l'interno dinamismo. Il rapporto che Leopardi ha con esso, come con tutti i termini del suo mondo filosofico (natura, ragione, illusione, ecc.), è un rapporto personale e drammatico, di consentimento o risentimento, di accettazione o deprecazione. Questi termini divengono essi stessi personaggi di un dramma. La

³ Nel volume *Filosofi vecchi e nuovi* (1947), ricordato nell'avvertenza del 1980, avevo pubblicato un lungo saggio intitolato *Un frammento politico giovanile di G.W.F. Hegel*. Si può leggere ora nella riedizione parziale di quel libro, Roma, Editori Riuniti, 1981, pp. 57-116.

noia rivela il vuoto, il nulla delle cose, conclude Leopardi. Ma il vuoto, il nulla, sono personaggi tragici solo in quanto corrispondano a un'aspirazione inappagata, che trova tutto meschino ciò che è dato e può venir dato. Quest'aspirazione inappagata ha un volto scoperto, che il Leopardi analizza e conduce al paradosso, ma ha anche una sostanza nascosta che spetta a noi trarre alla luce. Questa sostanza è, vedremo, l'aspra delusione storica che sta all'origine del dissidio leopardiano. Essa è rivelata proprio dalla pervicace volontà che ebbe il Leopardi di tenersi stretto al gioco rigoroso dei termini che la esprimevano, che è come dire alle proprie convinzioni razionali, e di non evadere nel vago e nell'indefinito dell'*ethos* romantico, egli che del *vago* e dell'*indefinito* sentì (e la teorizzò) tutta la suggestione poetica. Non bisogna dimenticare che questo romantico fu un ateo e un materialista, il quale non solo si tenne fedele, ma sempre più si confermò, da ultimo quasi con accanimento, nei principi del '700; e già aveva combattuto al suo sorgere, in Italia, il romanticismo letterario, di cui non accolse mai le forme e le convenzionali figurazioni, anche quando la sua poesia da poesia di immagini si fece, per una crisi di vita, come egli ci dice, «poesia di sentimento», ossia poesia romantica: «non divenni sentimentale se non quando, perduta la fantasia, divenni insensibile alla natura e tutto dedito alla ragione e al vero, cioè filosofo».

Era proprio ciò di cui il Leopardi, dapprima, aveva fatto colpa al romanticismo; di mischiare poesia e vita, che il classicismo e la sua poetica avevan tenute distinte, e di sostituire così l'effetto alla sua causa, l'emozione all'immagine, imitazione della natura. Essi «non si avvedono – aveva scritto contro i romantici – che appunto questo grande ideale dei tempi nostri, questo conoscere così intimamente il cuor nostro, questo analizzarne, prevederne, distinguerne ad uno ad uno tutti i più minuti effetti, quest'arte insomma psicologica, distrugge l'illusione senza cui non ci sarà poesia in sempiterno, distrugge la grandezza dell'animo e delle azioni». Essi «non si avvedono che s'è perduto il linguaggio della natura e che questo senti-

mentale non è altro che l'invecchiamento dell'animo nostro» (*Zib.* 17)⁴. Ora, questo invecchiamento è ciò che il Leopardi appunto finisce per accettare come un fatto, come il destino dell'uomo moderno. Questo invecchiamento è costituito dal dominio della ragione. Che i moderni siano più «vecchi» e quindi più esperti e maturi degli antichi, era stata, nella secolare questione fra antichi e moderni, la tesi di coloro che guardavano con fiducia di progresso ai propri tempi e a quelli futuri. Non è a caso, vedremo, che sia questa la tesi che si mantiene in Leopardi; tuttavia capovolta nei suoi valori. Il dominio della ragione diventa un elemento negativo. Ma fino a che punto negativo? Fino a che punto la ragione sarà rifiutata da Leopardi? E che cos'è questa *ragione*?

Per il Leopardi il romanticismo è una conseguenza del razionalismo, non per antitesi dialettica, ma perché la ragione distruggendo le immagini, nel cui gioco oggettivo il mondo classico si era chiuso e difeso, dà luogo a un «traboccare» del sentimento. Si stabilisce così una peculiarissima continuità fra ragione e sentimento che diverrà una caratteristica intrinseca della *impura* poesia leopardiana. Ma questa continuità, nei medesimi termini, viene proiettata dal Leopardi anche sul piano storico e costituirà per lui il drammatico e fondamentale problema, variamente tentato, del rapporto della propria età col secolo che l'ha preceduta. L'antitesi non è dunque, in Leopardi, parrebbe, fra ragione e sentimento, ma fra altri termini: inizialmente fra sentimento ed immagini; antitesi, sembrerebbe, tutta letteraria. Ma dietro di essa operava già un contrasto vitale, a cui Metastasio o Monti e i contrapposti romantici, eran di ben scarso paravento: il contrasto vitale fra natura e ragione, prima scena del dramma leopardiano.

La natura, come ho detto, è grande, la ragione è piccola e nemica di quelle grandi azioni che la natura ispira. Questa inimicizia di

⁴ I pensieri dello *Zibaldone* vengono citati secondo la numerazione dell'autografo leopardiano che è solitamente riportato nelle edizioni a stampa.

queste due gran madri delle cose non è stata accordata se non dalla Religione, la qual sola proponendo l'amore delle cose invisibili di Dio, ec. e la speranza di premio nella vita futura ha conciliato con mirabile armonia la grandezza generosità sublimità, apparente pazzia delle azioni (come son quelle dei martiri, il distacco dai beni terreni da' parenti dalla patria ec. il disprezzo della morte, il sacrificio de' piaceri e di tutto all'amor di Dio al dovere, ec.) colla ragione: armonia che fuor della religione non si può trovare se non a parole, perché tolta la speranza della vita futura, l'immortalità dell'anima, l'esistenza della virtù della sapienza della verità della beltà personificata in Dio, la cura di questo essere intorno ai portamenti nostri ec. l'amore di lui ec. non ci sarà mai si può dire, azione eroica e generosa e sublime, e concetti e sentimenti alti, che non sieno vere e prete illusioni e che non debbano scadere di prezzo quanto più cresce l'impero della ragione, come già vediamo e che sono illusioni quelle grandezze anche presenti nelle quali la religione non ha parte, e che collo indebolirsi la forza della fede negli animi, scemano presentemente quelle azioni sublimi, delle quali erano molto più fecondi secoli passati ignoranti che il nostro illuminato. Similmente si può dire della dolcezza e amabilità di tante idee e opinioni che senza la religione sono chimere, e colla religione sono verità, e alle quali la ragione per sé ripugnerebbe, la quale com'è nemica della grandezza, così è nemica della profonda e vera bellezza, e con lei, come tutto è piccolo così tutto è brutto e arido in questo mondo (*Zib.* 37).

Leopardi non si preoccupa affatto di dirci che cos'è *natura*, che cos'è *ragione*. Egli non suole porsi siffatte domande, non è un filosofo speculativo. I termini sono anzi da lui adoperati con una certa rigidezza, il che non esclude, naturalmente, la loro complessità e il loro variare di significato. Questi termini, abbiamo già detto, più che concetti sono personaggi di un dramma. Quel che ci importa è quindi, innanzi tutto, il modo in cui il contrasto vien presentato. Esso è presentato come un contrasto di valore; ciò che il Leopardi esprime nell'antitesi grandezza-piccolezza. Quest'antitesi percorre tutto il pensiero del Leopardi ed è in esso decisiva. Essa rimane concettualmente indeterminata, ma esprime una precisa coloritura assiologica, che investe nello stesso tempo, in modo caratteristicamente leopardiano, la sfera morale e quella estetica. Ad essa sarà affi-

dato l'ideale eroico che si trasformerà lungo il corso della vita di Leopardi, ma non cesserà mai di dominarla. Il punto di raccordo fra morale eroica e poesia è costituito dall'altro gran personaggio del dramma leopardiano, l'*illusione*, che appare sin dall'inizio fissato con paradossale fermezza.

Il piú solido piacere di questa vita è il piacer vano delle illusioni. Io considero le illusioni come cosa in certo modo reale stante ch'elle sono ingredienti essenziali del sistema della natura umana, e date dalla natura a tutti quanti gli uomini, in maniera che non è lecito spregiarle come sogni di un solo, ma propri veramente dell'uomo e voluti dalla natura, e senza cui la vita nostra sarebbe la piú misera e barbara cosa ec. Onde sono necessari ed entrano sostanzialmente nel composto ed ordine delle cose (*Zib.* 51).

Su questo concetto, com'è noto, il Leopardi torna ripetutamente: esso costituisce un tema costante che viene continuamente variato e intorno al quale si compongono tutti gli altri motivi della tematica leopardiana, natura, immaginazione, ragione, filosofia, poesia, felicità, morte, amore, piacere, noia.

Le illusioni sono un prodotto della natura, «inerenti al sistema del mondo», «appartengono sostanzialmente al sistema naturale e all'ordine delle cose» e come tali «sono necessarie e essenziali alla felicità e perfezione dell'uomo». Senza le illusioni «non ci sarà quasi mai grandezza di pensieri, né forza e impeto e ardore d'animo, né grandi azioni» (*Zib.* 21). La virtù, nel senso classico della parola, è legata all'illusione. Le illusioni sono figlie dell'immaginazione. Virtù, felicità, perfezione, immaginazione, natura: nella teorica dell'illusione è presente, innanzi tutto, un afflato umanistico. La virtù è la virtù repubblicana. L'immaginazione, sorretta dalla natura, è l'elemento comune che connette le «grandi azioni», le «grandi imprese» con la poesia. La poesia, in questo caso, è ancora la poesia classica, poesia eroica. Ma nell'afflato umanistico è presente ormai qualcosa di nuovo, difficilmente definibile a tutta prima, che è, vedremo, sostanzialmente, l'esperienza del '700, soprattutto l'esperienza rivoluzionaria. Nella Rivoluzione appunto le vir-

tú antiche, le virtù repubblicane, sembravano aver preso corpo nuovamente. Nel dissidio fra natura e ragione, illusione, virtù, felicità, immaginazione, poesia, perfezione, eroismo stanno tutti, a prima vista, dalla parte della natura. Ma non è questo in contraddizione con l'evoluzione del concetto di poesia che abbiamo già intravista? In verità il gioco dei detti termini è assai complesso e il concetto di poesia ne è, fino a un certo punto, il filo conduttore. La ragione (e la filosofia che da essa discende) come nemica della natura, distrugge le illusioni. Ma non arriva mai a distruggerle completamente, altrimenti avrebbe distrutto la vita, che è la sua stessa base. L'illusione, in qualche modo, finché duri la vita, torna sempre

... a riprender possesso e riconquistare l'animo nostro, anche malgrado noi; e l'uomo (purché viva) torna infallibilmente a sperare quella felicità che aveva disperata; prova quella consolazione che avea creduta e giudicata impossibile; dimentica e discrede quell'acerba verità, che avea poste nella sua mente altissime radici; e il disinganno più fermo, totale e ripetuto, e anche giornaliero, non resiste alle forze della natura che richiama gli errori e le speranze (*Zib.* 513-14).

E ancora:

Le illusioni per quanto sieno illanguidite e smascherate dalla ragione, tuttavia restano ancora nel mondo, e compongono la massima parte della nostra vita. E non basta conoscer tutto per perderle, ancorché sapute vane. E perdute una volta, né si perdono in modo che non ne resti una radice vigorosissima, e continuando a vivere, tornano a rifiorire in dispetto di tutta l'esperienza, o certezza acquistata (*Zib.* 213-14).

Perché?

... la natura è così smisuratamente più forte della ragione, che ancorché depressa e indebolita oltre a ogni credere, pure gli resta abbastanza per vincere quella sua nemica, e questo negli stessi seguaci suoi, e in quello stesso momento in cui la predicano e la divulgano, anzi con questo stesso predicar e divulgare la ragione con-

tro la natura, la danno vinta alla natura sopra la ragione (*Zib.* 215).

Dunque, anche coloro che predicano la ragione, sperandone buoni effetti, sono in verità sorretti dalla natura e non dalla ragione, ossia operano nella sfera dell'illusione. Infatti:

La natura può supplire e supplisce alla ragione infinite volte, ma la ragione alla natura non mai, né anche quando sembra produrre delle grandi azioni: cosa assai rara: ma anche allora la forza impellente e movente non è della ragione, ma della natura. Al contrario togliete le forze somministrate dalla natura, e la ragione sarà sempre inoperosa e impotente (*Zib.* 333).

Dunque: «forza della natura e debolezza della ragione» (*Zib.* 1816). La forza della ragione è l'indebolimento della natura. Forza e debolezza della ragione è una tipica antinomia leopardiana che si risolve solo in vista e in funzione della natura. Tuttavia essa ha anche uno sviluppo cronologico: dapprima, nell'entusiasmo per la natura, viene in luce l'aspetto «debolezza della ragione»; più tardi, nell'allargarsi del pessimismo, prenderà il sopravvento l'aspetto opposto, «forza della ragione»; ma la conclusione rimane pur sempre la medesima: la ragione rende impotenti, fa l'uomo inattivo. La ragione produce l'*indifferenza*. Nel 1820, ancora nella prima fase, Leopardi scrive:

La ragione è debolissima e inattiva, al contrario della natura. Laonde quei popoli e quei tempi nei quali prevale più o meno la ragione saranno stati e saranno sempre inattivi in proporzione della influenza di essa ragione. Al contrario dico della natura. Ed un popolo tutto ragionevole o filosofo non potrebbe sussistere per mancanza di movimento (*Zib.* 270).

La causa è appunto l'indifferenza prodotta dalla dissolvitrice ragione: «se questa indifferenza potesse divenire universale in un popolo, non esistendovi moto altrui, non ci sarebbe movimento di nessuna sorte».

Opposta all'indifferenza è la *passione*. Essa fa parte della na-

tura: solo la passione, mediante l'immaginazione e le illusioni, produce le grandi cose. Nel connettersi, che abbiamo veduto, dell'elemento estetico e di quello morale (morale eroica), le *grandi cose* appaiono in una duplice luce, che ha talvolta coloriture opposte. Sotto l'aspetto, diciamo così, estetico, e ove si fa più acuto il contrasto ragione-natura, le grandi cose, ossia le «azioni eroiche», le «imprese magnanime», si presentano, come l'irrompere di un «disordine» nel piatto ordine della ragione. Lo abbiamo già trovato nello sviluppo dell'antinomia fondamentale: «quelle cose che noi chiamiamo grandi, per esempio un'impresa, d'ordinario sono fuori dell'ordine, e consistono in un certo disordine; ora questo disordine è condannato dalla ragione». Il motivo ritorna spesso. «La sola natura – dice altrove il Leopardi – è madre della grandezza e del disordine. La ragione tutto all'opposto» (*Zib.* 252). Di fronte alla ragione questo *disordine* è una specie di pazzia. Le grandi azioni, dice Leopardi, «per lo più sono pazzie». Ma proprio il motivo della *pazzia* deve tenerci lontani dall'accentuare troppo romanticamente il motivo del *disordine*. Quella «pazzia» ha un'origine umanistica ed è in sostanza identica alla virtù: elogio della pazzia, elogio della virtù. Il dramma romantico sorgerà all'interno di questa posizione, come fallire della virtù, e sarà il dramma di Bruto minore. Ma non è a caso che il dramma di Bruto sia un dramma storico e la sua virtù la virtù repubblicana. Questa *virtù* ci riconduce all'altro aspetto delle «grandi cose», l'aspetto morale. In che cosa consiste la virtù eroica? Le «grandi cose» non si compiono senza la persuasione. A un certo punto non bastano più illusioni, passione, immaginazione: è necessario questo elemento morale che è la *persuasione*.

Per li fatti magnanimi è necessaria una persuasione che abbia la natura di passione, e una passione che abbia l'aspetto di persuasione appresso quello che la prova (*Zib.* 125).

Ma non è la persuasione un elemento razionale che si mischia così alla pura passione? Non vi è qui un'aspra contraddi-

zione in Leopardi? Proprio ove piú nettamente Leopardi contrappone ragione e passioni, sembra saltar fuori questo elemento razionale:

... la ragione non è mai efficace come la passione. Sentite i filosofi. Bisogna fare che l'uomo si muova per la ragione come, anzi piú assai che per la passione, anzi si muova per la sola ragione e dovere. Bubbole. La natura degli uomini e delle cose può ben esser corrotta, ma non corretta. E se lasciassimo fare alla natura, le cose andrebbero benissimo, non ostante la detta superiorità della passione sulla ragione. Non bisogna estinguer la passione con la ragione, ma convertir la ragione in passione; fare che il dovere la virtù l'eroismo ec. diventino passioni. Tali sono per natura. Tali erano presso gli antichi, e le cose andavano molto meglio (Zib. 293-94).

Dunque: superiorità sí della passione sulla ragione, ma vi è una ragione che può convertirsi in passione, calarsi nuovamente nella passione, ossia rifarsi natura, il che significa che i due termini non sono radicalmente eterogenei. Inoltre quella passione che è virtù è evidentemente sorretta da un elemento razionale; presente, anche se dissolto, in essa. Senza questo elemento la passione diventa *egoismo*, intorno al quale Leopardi molto ha scritto. L'egoismo è proprio dei deboli e dei vecchi, radicato nella debolezza della natura, l'egoismo è ben diverso dall'amor proprio; l'egoismo è proprio dell'età moderna e del dissolvimento che Leopardi ritrova in essa. Ma quel dissolvimento è appunto opera della ragione, ed esso corrisponde alla atomizzazione individualistica che caratterizza questa età.

... quando la sola passione del mondo è l'egoismo, allora si ha ben ragione di gridar contro la passione. Ma come spegner l'egoismo con la ragione che n'è la nutrice, dissipando le illusioni? E senza ciò, l'uomo privo di passioni, non si muoverebbe per loro, ma neanche per la ragione, perché le cose son fatte cosí, e non si possono cambiare, ché la ragione non è forza viva né motrice, e l'uomo non farà altro che divenire indolente, inattivo, immobile, in-

differente, infingardo, com'è divenuto in grandissima parte (*Zib.* 294).

Abbiamo qui una specie di precorritrice denuncia del «*mal du siècle*». Ma come si può seriamente sostenere che l'uomo moderno sia inattivo, indolente? Leopardi non sosterrà questo, ma il punto discriminante è per lui proprio quello dell'egoismo: gran parte dell'attività moderna ricade in questa sfera, ed è così in ultimo un gioco non solo vano, ma disgustoso. Si pensi quante volte, anche nella poesia, Leopardi ha espresso questo disgusto. Caratteristicamente, l'egoismo non è opposto all'altruismo, alla filantropia, come allora si diceva, ma all'eroismo. Vi è un pensiero del 1820 che comincia: «Dopo che l'eroismo è sparito dal mondo, e invece v'è entrato l'universale egoismo...». E nel 1821:

... la filantropia, o amore universale e della umanità, non fu proprio mai né dell'uomo né de' grandi uomini, e non si nominò se non dopo che, parte a causa del Cristianesimo, parte del naturale andamento dei tempi, sparito affatto l'amor di patria, e sottentrato il sogno dell'amore universale (ch'è la teoria del non far bene a nessuno) l'uomo non amò veruno fuorché se stesso, ed odiò meno le nazioni straniere, per odiar molto più i vicini e compagni, in confronto dei quali lo straniero gli dovea naturalmente essere (com'è oggi) meno odioso, perché si oppone meno a' suoi interessi e perch'egli non ha interesse di soverchiare, invidiare ec. i lontani, quanto i vicini (*Zib.* 885)⁵.

La filantropia cristiana e moderna si riduce così a egoismo e ad essa si oppone l'amor di patria, lo spirito nazionale che (il

⁵ Alla condanna della filantropia si accompagna quella del cosmopolitismo, non solo nel mondo moderno, ma anche in quello antico: «Quando tutto il mondo fu cittadino Romano, Roma non ebbe più cittadini; e quando cittadino Romano fu lo stesso che Cosmopolita, non si amò né Roma né il mondo: l'amor patrio di Roma, divenuto cosmopolita, divenne indifferente, inattivo e nullo: e quando Roma fu lo stesso che il mondo, non fu più patria di nessuno, e i cittadini Romani, avendo per patria il mondo, non ebbero nessuna patria, e lo mostrarono col fatto» (*Zib.* 458). Lo stesso motivo si trova espresso a proposito delle feste religiose e nazionali degli antichi (*Zib.* 1444-45).

Leopardi lo sottolinea di continuo, riferendosi agli esempi antichi) è odio dello straniero: questo amor di patria, questo spirito nazionale, è l'elemento proprio dell'eroismo. Esso è sempre in connessione con un altro elemento fondamentale nella visione di Leopardi, il popolo. Sarebbe importante raccogliere tutti i passi in cui Leopardi parla del popolo, dei suoi usi, tradizioni, tendenze spontanee, passioni, reazioni ecc. Leopardi ha osservato di continuo il popolo e il fattore nazionale-popolare ha una parte non indifferente nell'insieme dei suoi interessi e delle sue curiosità. Sarebbe errato rivolgere verso il «popolo» la nota polemica di Leopardi contro le «masse», che è storicamente condizionata e non ha, vedremo, alcun carattere reazionario, ma costituisce, anche nella giustificazione logica prodotta da lui, un tenersi fermo a princípi illuministici (Voltaire). L'interesse verso l'elemento nazionale-popolare è invece figlio dell'epoca, ma anche in esso Leopardi non reca nessun atteggiamento romantico, nessun misticismo o irrazionalismo storico, ma si tien saldo ai princípi del '700 e all'ideale della virtù repubblicana. In questo senso la corruzione moderna, prodotta dalla «ragione» ha distrutto il popolo perché ha distrutto la libertà.

... il progresso dell'incivilimento o sia corruzione, e le altre cause che ho tante volte esposte, hanno estinto affatto il popolo e la moltitudine, fatto sparire le nazioni, tolta loro ogni voce, ogni forza, ogni senso di se stesse, e per conseguenza concentrato il potere intierissimamente nel monarca, e messo tutti i sudditi e ciascuno di essi, e tutto quello che loro in qualunque modo appartiene, in piena disposizione del principe (*Zib.* 905).

(Si ricordi che Leopardi scriveva nell'Italia del 1821, nell'Italia della Restaurazione.) Se questo è l'aspetto negativo, a brevissima distanza di tempo, Leopardi, in un frammento importantissimo, svolgeva l'aspetto positivo:

La virtù, l'eroismo, la grandezza d'animo non può trovarsi in grado eminente, splendido e capace di giovare al pubblico, se non

che in uno stato popolare, o dove la nazione è partecipe del potere. Ecco com'io la discorro. Tutto al mondo è amor proprio. Non è mai né forte, né grande, né costante, né ordinaria in un popolo la virtù, s'ella non giova per se medesima a colui che la pratica. Ora i principali vantaggi che l'uomo può desiderare e ottenere, si ottengono mediante i potenti, cioè quelli che hanno in mano il bene e il male, le sostanze, gli onori e tutto ciò che spetta alla nazione. Quindi il piacere, il cattivarsi in qualunque modo, o da vicino o da lontano, i potenti, è lo scopo più o meno degl'individui di ciascuna nazione generalmente parlando. Ed è cosa già mille volte osservata che i potenti imprimono il loro carattere, le loro inclinazioni ec. alle nazioni loro soggette. Perché dunque la virtù, l'eroismo, la magnanimità ec. siano praticate generalmente e in grado considerabile da una nazione, bisognando che questo le sia utile, e l'utilità non derivando principalmente che dal potere, bisogna che tutto ciò sia amato ec. da coloro che hanno in mano il potere e sia quindi un mezzo di far fortuna presso loro, che è quanto dire far fortuna nel mondo.

Ora l'individuo, massime l'individuo potente, non è mai virtuoso. Parlo sí del principe come de' suoi ministri, i quali in un governo dispotico, necessariamente son despoti, gravitano sopra i loro subalterni, e questi sopra i loro ec. essendo questa una conseguenza universale e immancabile del governo dispotico di un solo; cioè che il governo sia composto di tanti despoti, non potendo il dispotismo essere esercitato dal solo monarca; e che l'autorità di ciascuno de' suoi ministri, mediati o immediati, sia temuta con una specie di spavento, adorata ec. da' subalterni ec. (come si può vedere nel governo passato di Spagna) ed influisca quindi sommamente sulla nazione, e determini il suo carattere, essendo dispotica (benché dipendente) padrona del suo bene e del suo male.

L'individuo, dico, o gl'individui potenti, siccome gli altri, non sono né possono essere virtuosi, se non a caso, cioè o quando la virtù giovi loro (cosa rara, perché a chi ha in mano le cose altrui giova il servirsene, e non l'astenersene ec. ec. ec.) o quando una straordinaria qualità di carattere, di educazione ec. ve li porti, del che vedete quanto siano frequenti gli esempi nelle storie, massimamente moderne.

L'individuo non è virtuoso, la moltitudine sí, e sempre; per le ragioni e nel senso che ho sviluppato altrove. Quindi in uno stato dove il potere o parte di esso sta in mano della nazione, la virtù ec. giova, perché la nazione (che tiene il potere) l'ama; e perché giova, perciò è praticata più o meno, secondo le circostanze, ma sempre assai più e più generalmente che nello stato dispotico. La

virtú è utile al pubblico necessariamente. Dunque il pubblico è necessariamente virtuoso o inclinato alla virtù, perché necessariamente ama se stesso e quindi la propria utilità. Ma la virtù non è sempre utile all'individuo. Dunque l'individuo non è sempre virtuoso, né necessariamente. Oltre ch'è ben più facile e ordinario ingannarsi un individuo sulle sue vere utilità, che non la moltitudine. Ma in ogni modo l'individuo cerca il suo proprio bene, il pubblico cerca il suo (vero o falso, con mezzi acconci o sconci): questa è virtù sempre e in qualunque caso, quello egoismo e vizio. Parlo principalmente delle virtù pubbliche, cioè di quelle virtù grandi, i cui effetti o i cui esempi si stendono largamente, in qualunque modo avvenga. Ma non intendo di escludere neppure le virtù private e domestiche, alle quali quanto sia favorevole (massime alle virtù forti e generose) lo stato popolare e sfavorevole il dispotico, lo dicano per me le storie antiche e moderne, lo dica fra le altre la storia della Francia monarchica e della Francia repubblicana, lo dica l'Inghilterra ec. (*Zib.* 1563-64-65-66).

La pagina che abbiamo trascritto non è un prodotto, per così dire, estemporaneo del cervello di Leopardi: essa raccoglie e organizza nel modo più limpido e deciso temi a lui cari, che egli è venuto separatamente analizzando e ricercando, come quelli dell'amor proprio e dell'amor patrio, dell'egoismo e della virtù⁶, dell'utile e delle azioni magnanime, dell'individuo e della nazione (o popolo o moltitudine), del privato e del pubblico, del dispotismo e della libertà, della monarchia e della repubblica. Ma proprio perché in questo passo detti temi si organizzano e si armonizzano, essi nel loro incontro e nella loro fusione, nell'unità a cui danno luogo, acquistano un sapore nuovo, che non avevano, o avevano solo in parte, nelle trattazioni separate. Alle «storie antiche» sono poste accanto le «storie moderne» e queste storie moderne sono concentrate nei loro momenti rivoluzionari, la «Francia repubblicana», l'Inghilterra. Questo modo di considerare la storia degli ultimi secoli è, vedremo, costante e caratteristico in Leopardi. Ma non solo: il tema umanistico della virtù, della virtù repubblicana, si ri-

⁶ Per la connessione di amor patrio, amor proprio, virtù, pubblica utilità, ecc. si veda *Zib.* 893-94.

solve (senza dissolversi come ideale e mèta) in un utilitarismo, in cui l'incontro del momento puramente ideale con quello, diciamo così, economico, ci richiama a Machiavelli (a Machiavelli considerato da Leopardi «fondatore della politica moderna e profonda»); tuttavia a un Machiavelli filtrato dall'esperienza del '600 e '700 e decisamente trasportato su un terreno «democratico». *Democrazia e nazione* (e nazione, ripetiamo, equivale senza residui, per Leopardi, a «popolo») sono i termini fondamentali del problema politico per Leopardi. Il problema politico si pone in Leopardi decisamente, nella miglior tradizione del pensiero settecentesco, come problema dell'interesse pubblico, dell'utilità comune, e Leopardi non dubita mai un istante di presentare quest'ultimo come problema dell'uguaglianza. Pochi mesi prima aveva scritto: «La perfetta uguaglianza è la base necessaria della libertà»⁷ e a lungo si era tormentato, e continuerà a tormentarsi, sul problema della conservazione della uguaglianza, cioè su quello che gli appare come la tragedia storica delle democrazie: le democrazie non si conservano. Perché non si conservano? Qual è la ragione specifica? Perché, rispondeva il Leopardi,

... è impossibile la durevole conservazione della perfetta uguaglianza, e la perfetta uguaglianza è il fondamento essenziale, e la conservatrice sola e indispensabile della democrazia... (*Zib.* 569).

Ma perché è impossibile la «durevole conservazione della perfetta uguaglianza»? Qual è la radice di questa impossibilità che il Leopardi, si noti, non deduce teoricamente, ma constata, o crede di constatare, innanzi tutto, sul piano storico? Siamo qui al punto cruciale della visione politica del Leopardi, alla sua nota più caratteristica, che è l'antindividualismo. La democrazia si dissolve e conduce, attraverso l'anarchia, al dispotismo, per l'individualismo che si produce in essa. Anche questo

⁷ Il binomio libertà-uguaglianza è continuamente presente e operante nei passi che stiamo esaminando.

vale per la storia antica come per quella moderna: ambedue sono parallelamente tenute in conto, e, anche qui, al centro della storia moderna sta l'esperienza della rivoluzione:

Tanto è vero che l'anarchia conduce dirittamente al dispotismo, e che la libertà dipende da un'armonia delle parti, e da una forza costante delle leggi e delle istituzioni della repubblica, che Roma non fu mai tanto libera nel senso comune della parola, quanto nei tempi immediatamente precedenti la tirannia. Vedete gli affari di Clodio [...]. E lo stesso si può dir della Francia passata di salto da una libertà furiosa al dispotismo di Buonaparte (*Zib.* 114).

Vi sono dunque due significati della parola libertà: uno, è il significato sano di quella libertà che regge le repubbliche (e che, ricordiamo, si basa sulla «perfetta uguaglianza»): una libertà che «dipende dall'armonia delle parti»; l'altro, è quello del «senso comune della parola», ossia del senso modernamente corrente, la libertà individualistica, la libertà di Clodio, la libertà anarchica, che conduce al dissolvimento della nazione, che «estingue il popolo», e porta al dispotismo: al dispotismo che è, vedremo, per il Leopardi, identico alla barbarie.

L'accentuazione antindividualistica è forte e indubitabile in Leopardi. Abbiamo già letto: «l'individuo non è virtuoso, la moltitudine sí, e sempre». Non si tratta di un'esplosione sentimentale, di un patetico amor del popolo. Si tratta di un ragionamento strettamente logico. Ciò che è concreto, reale, è l'interesse, l'utile, l'amor proprio ecc.; ora l'utile e la virtù, ossia il momento concreto e quello ideale (quello del valore), non possono incontrarsi negl'individui, se non per eccezione (se non «quando una straordinaria qualità di carattere, di educazione ec. ve li porti»), eccezione che appunto conferma l'opposta regola. Essi s'incontrano invece fuori della sfera del «privato», nella sfera del «pubblico», e quest'ultima è immediatamente identica in Leopardi a quella della «moltitudine», del «popolo». Ciò che fa da centro è proprio la nozione di utilità. «La virtù è utile al pubblico necessariamente.» E Leopardi ne trae: «Dunque il pubblico è necessariamente virtuoso o inclinato al-

la virtù, perché necessariamente ama se stesso e quindi la propria utilità». E l'opposizione tra individuo e collettività – ciò che il Leopardi chiama qui, settecentescamente, il «pubblico» – non potrebbe farsi più aspra, fino a risolversi addirittura in quella di virtù e vizio: «Ma in ogni modo l'individuo cerca il suo proprio bene, il pubblico cerca il suo (vero o falso, con mezzi acconci o sconci): questa è virtù sempre e in qualunque caso, quello egoismo e vizio». La virtù finisce quindi per essere prevalentemente virtù pubblica, e questo non è casuale, è una nota anzi che torna spesso in Leopardi: che altro fondamento infatti, partendo dall'*amor proprio*, poteva egli logicamente dare alla «virtù», al momento ideale? Così anche le cosiddette «virtù private» vengono a fondarsi e a reggersi su quelle pubbliche⁸: «non intendo di escludere neppure le virtù private e domestiche, alle quali quanto sia favorevole (massime alle virtù forti e generose) lo stato popolare, e sfavorevole il dispotico, lo dicano per me le storie antiche e moderne ec.». In tal modo il momento ideale si risolve in quello reale e concreto, nell'identità di utile pubblico e di virtù, e anche qui non possiamo, in qualche modo, non ricordare Machiavelli. Ma i due momenti (virtù e utilità) si scindono, e il momento della virtù si pone come separato, astratto, ideale, quando sia rotta quell'armonia di parti, dello «stato popolare», dello stato democratico, e ad esso, alla sua uguaglianza, si sia sostituito l'individualismo: il «sistema dell'egoismo», come ripetutamente lo chiama Leopardi.

Quando l'utile non è se non ciò che piace agl'individui, e questi non sono, e quasi non possono esser virtuosi, o lo sono momentaneamente, o questo sí e quello no, e cento altri no; quando l'utilità insomma della virtù dipende dal carattere, dalle inclinazioni, dalle voglie, dai disegni degl'individui, e per conseguenza la virtù, quando anche giovi talvolta, non giova costantemente ed essenzialmente, ma per circostanze accidentali, non è possibile che

⁸ Per il rapporto virtù private-virtù pubbliche, si veda anche *Zib.* 910-11. In quanto la virtù pubblica è direttamente connessa con l'*amor patrio*, si veda *Zib.* 893.

quella tal nazione sia abitualmente e generalmente virtuosa, e che gl'individui di lei si allevino in quella virtù che da un momento all'altro può divenir non solo inutile ma anche dannosissima. La virtù allora non sussistendo che nelle apparenze, quando queste bisognino, non è virtù, ma calcolo, finzione, e quindi vizio. E bisogna ch'ella sia sempre finta nei sudditi, perch'essi, quando anche giovi oggi, non possono sapere se gioverà domani, dipendendo la sua utilità non dalla sua natura, né da circostanze essenziali e stabilmente fondate nella loro ragione, ma nell'essere amata o non amata da individui, che per lo più non l'amano, e che se non altro, oggi possono amarla e domani no, amarla questo e odiarla quello, o il suo successore ec. ec.

Oltracciò quelle qualità che si esercitano per piacere ad una società molto estesa, come dire alla nazione, sono quasi inseparabili (quando anche fossero finte, nel qual caso non giovano costantemente) da una certa grandezza d'animo; e contribuisce questa circostanza a render gli uomini virtuosi ec. e veramente virtuosi. Anche lo stesso far corte a una nazione per ottenerne il favore, ingrandisce l'animo, ed è compatibile colla virtù. Il soggettarsi alla nazione è piuttosto grandezza che bassezza. Dove che il far corte all'individuo per cattivarsene la grazia, il soggettarsi ad un uomo *uguale a voi*, e nel quale non vedete nessuna buona e sublime ragione di predominio, nessuna bella illusione che nobiliti il vostro abbassamento (come accade riguardo alla nazione, la cui moltitudine pone quasi lo spettatore in una certa distanza, e la distanza dà pregio alle cose; alla nazione dove sempre si suppongono grandi e buone qualità in massa); tutto questo, dico, impiccolisce, avvilisce, abbassa, umilia l'animo, e gli fa ben sentire il suo degradamento, laonde è incompatibile colla virtù; perché chi ha forza di far questo, ha perduto la stima di se stesso, fonte, guardia e nutrice della virtù; e chi ha perduto la stima di sé, e consentito a perderla, e non se ne pente, né cerca ricuperarla ec. o chi non l'ha mai posseduta né curata, non può assolutamente esser virtuoso (*Zib.* 1566-67-68).

La virtù ha dunque negli individui un fondamento instabile e accidentale; essa non è garantita se non come virtù pubblica, se non in quanto basata sull'interesse pubblico, ossia della nazione, di una «società molto estesa», e ciò abbiamo visto non può accadere se non nella democrazia. La corruzione della so-

cietà si ha nell'estendersi mostruoso della sfera del «privato», del suo prevalere sulla sfera del «pubblico». Questo estendersi mostruoso è il «sistema dell'egoismo», ossia dell'exasperato individualismo. Leopardi analizza minutamente il nesso fra egoismo e dispotismo per un verso, e per altro verso il rapporto fra egoismo, amor proprio, amor patrio e società.

L'egoismo è inseparabile dall'uomo, cioè l'amor proprio; ma per egoismo s'intende propriamente un amor proprio mal diretto, male impiegato, rivolto ai propri vantaggi reali, e non a quelli che derivano dall'eroismo, dai sacrifici, dalle virtù, dall'onore, dall'amicizia ec. Quando dunque questo egoismo è giunto al colmo, per intensità e per universalità; e quando a motivo e dell'intensità e massime dell'universalità, si è levata la maschera (la quale non serve più a nascondere, perché troppo vivo, e perché tutti sono animati dallo stesso sentimento), allora la natura del commercio sociale (sia relativo alla conversazione, sia generalmente alla vita) cangia quasi intieramente. Perché ciascuno pensando per sé (tanto per sua propria inclinazione, quanto perché nessun altro vi pensa più e perché il bene di ciascheduno è confidato a lui solo), si superano tutti i riguardi, l'uno toglie la preda dalla bocca e dalle unghie dell'altro; gl'individui di quella che si chiama società, sono ciascuno in guerra più o meno aperta con ciascun altro, e con tutti insieme; il più forte sotto qualunque riguardo, la vince; il cedere agli altri qualsivoglia cosa o per creanza, o per virtù, onore ec. è inutile, dannoso e pazzo, perché gli altri non ti son grati, non ti rendono nulla, e di quanto tu cedi loro o di quella minore resistenza che opponi loro, profittano in loro vantaggio solamente, e quindi in danno tuo (*Zib.* 671-72).

Così l'egoismo diventa necessariamente universale e l'*egoismo universale*⁹ condiziona quello individuale. L'egoismo universale è la mancanza di qualsiasi solidarietà sociale («il bene di ciascheduno è confidato a lui solo»). Tra egoismo universale e egoismo individuale si stabilisce un circolo necessario che il

⁹ «Egoismo universale» in questo contesto va inteso semplicemente come egoismo di tutti, e non nel senso paradossale che ha in *Zib.* 895 come concetto-limite dell'allargarsi sociale dell'*amor proprio*.

Leopardi torna a descrivere ripetutamente, ora con toni appassionati, ora con freddo raziocinio.

L'egoismo comune cagiona e necessita l'egoismo di ciascuno. Perché quando nessuno fa per te, tu non puoi vivere se non t'adopri tutto per te solo. ... Come in una truppa di fiere affollate intorno a una preda, dove ciascuna è risoluta a non lasciare alle altre se non quanto sarà costretta; quella fiera che o restasse inattiva, o cedesse alle altre, o aspettasse che queste pensassero a lei, o finalmente non adoperasse tutte le sue forze; o resterebbe a digiuno, o perderebbe tanto, quanto meno forza avesse adoperata, o potuto adoperare. Tutto quello che si cede è perduto, posto il sistema dell'egoismo universale (*Zib.* 463-64).

Ora, questo sistema non può non operare intimamente sugli animi e trasformarli:

Anche per altra parte questo egoismo cagiona l'egoismo individuale, cioè non solo per l'esempio, ma pel disinganno che cagiona in un uomo virtuoso, la triste esperienza della inutilità, anzi nocevolezza della virtù e de' sacrifici magnanimi; e per la misantropia che ispira il veder tutti occupati per se stessi e non curanti del vostro vantaggio, non grati ai vostri benefizi, e pronti a danneggiarvi o beneficiati o no. La qual cosa cambia il carattere delle persone, e introduce non solo materialmente, ma radicalmente l'egoismo, anche negli animi più ben fatti. Anzi principalmente in questi, perché l'egoismo non vi entra come passione bassa e vile, ma come alta e magnanima, cioè come passione di vendetta, e odio de' malvagi e degl'ingrati (*Zib.* 464-65).

L'egoismo è dunque «amor proprio mal diretto, male impiegato». Ma, «male» da che punto di vista? Dal punto di vista che unicamente per il Leopardi è valido: dai punti di vista, coincidenti, della società e della nazione¹⁰.

... l'amor proprio può prendere diversissimi aspetti, in maniera, ch'essendo egli l'unico motore delle azioni animali, esso stesso che è ora egoismo, un tempo fu eroismo; e da lui derivano tutte le virtù non meno che tutti i vizi (*Zib.* 868).

¹⁰ Si veda *Zib.* 896.

Dell'amor proprio vi sono per il Leopardi in sostanza due fondamentali modificazioni, che ambedue si producono (e si alternano) storicamente: la trasformazione dell'amor proprio in amor patrio, congiunta al costituirsi della nazione, fondata sull'uguaglianza-libertà e sull'utilità comune («una nazione serva al di dentro, non ha vero amor di patria» *Zib.* 880); e la trasformazione dell'amor proprio in egoismo, congiunta alla società individualistica, priva di vero amor patrio, e quindi di virtù («senz'amor patrio non c'è virtù, se non altro, grande e di grande utilità» *Zib.* 893; «senz'amor nazionale non si dà virtù grande» *Zib.* 896); società «divisa per teste» (*Zib.* 161)¹¹.

L'uomo non si può muovere neanche alla virtù, se non per solo e puro amor proprio, modificato in diverse guise. Ma oggi quasi nessuna modificazione dell'amor proprio può condurre alla virtù. E così l'uomo non può esser virtuoso per natura. Ecco come l'egoismo universale, rendendo per ogni parte inutile, anzi dannoso ogni genere di virtù all'individuo, e la mancanza delle illusioni, e di cose che le destino, le mantengano, le realizzino, producono inevitabilmente l'egoismo individuale, anche nell'uomo per indole più fortemente e veramente e vivamente virtuoso. Perché l'uomo non può assolutamente scegliere quello che si oppone evidentemente e *per ogni parte* all'amor proprio suo. E perciò gli resta solo l'egoismo, cioè la più brutta modificazione dell'amor proprio, e la più esclusiva d'ogni genere di virtù (*Zib.* 1100).

In questa situazione, che è la situazione odierna – la situazione «del sistema di assoluto e universale e accanito e sempre crescente egoismo che forma il carattere del secolo» (*Zib.* 2273) – «l'individuo solo, forma tutta la società» (*Zib.* 876). Ciò significa che «l'uomo, in quanto allo scopo, è tornato alla solitudine primitiva» (*ivi*), ossia pressoché al suo stato preumano, perché, qualsiasi giudizio portiamo noi sul fatto sociale nel suo

¹¹ Per tutti questi motivi si può vedere *Zib.* 148-49, 878, 895-96, 913-14. Per le «modificazioni» dell'amor proprio si veda anche *Zib.* 3291-92.

complesso e nelle sue varie forme storiche¹², l'uomo che conosciamo – come il Leopardi, vedremo, metterà in rilievo – è l'uomo della società.

Ma come può sussistere una società tutta intessuta di egoismi individuali, come può essa evitare l'effettiva dissoluzione? Non è questa una contraddizione interna della società, «di questa istituzione umana, la quale essendo diretta al comun bene e piacere – ci ha detto il Leopardi – non sussiste veramente, se l'individuo non accomuna più o meno cogli altri la sua stima, i suoi interessi, i suoi fini, pensieri, opinioni, sentimenti ed affetti, inclinazioni, ed azioni» (*Zib.* 669-70)? Su questo punto il Leopardi era stato quanto mai preciso:

Quanto più si trova nell'individuo il *se stesso*, tanto meno esiste veramente la società. Così se l'egoismo è intero, la società non esiste se non di nome. Perché ciascun individuo, non avendo per fine se non se medesimo, non curando affatto il ben comune, e nessun pensiero o azione sua essendo diretta al bene o piacere altrui, ciascun individuo forma da sé solo una società a parte ed intera, e perfettamente distinta, giacché è perfettamente distinto il suo fine; e così il mondo torna qual era da principio, e innanzi all'origine della società, la quale resta sciolta quanto al fatto e alla sostanza, e quanto alla ragione ed essenza sua. Per ciò l'egoismo è sempre stata la peste della società e quanto è stato maggiore tanto peggiore è stata la condizione della società; e quindi tanto peggiori essenzialmente quelle istituzioni che maggiormente lo favoriscono o direttamente o indirettamente, come fa soprattutto il dispotismo (*Zib.* 670-71).

Effettivamente, secondo Leopardi, l'egoismo individuale tende a distruggere la società. Ma qual è allora, ripetiamo, la forza che tiene insieme la società moderna, che il Leopardi vede tutta risolversi in egoismi individuali? Essa è una forza pu-

¹² Il giudizio di Leopardi appare, a prima vista, oscillante fra la più aspra negazione (cfr. *Zib.* 3809-10) e il relativo apprezzamento (che si fa talvolta, come per la democrazia, piena adesione). Ma l'oscillazione, vedremo, è più apparente che reale e le diverse valutazioni dipendono dai diversi punti di vista che in Leopardi si connettono fra di loro, come mostreremo nel seguito.

ramente meccanica che ha costituito un punto di equilibrio precario, qualcosa di assolutamente opposto al punto di equilibrio della libertà come «armonia di parti», che sorregge la società democratica. È una «parità e universalità d'attacco e di resistenza» la quale «mantiene la società umana, quasi a dispetto di se medesima, e contro l'intenzione e l'azione di ciascuno degli individui che la compongono, i quali tutti o esplicitamente o implicitamente mirano *sempre* a distruggerla» (*Zib.* 2439). Ecco come Leopardi spiega questo equilibrio del tutto negativo:

Il mondo, o la società umana nello stato di egoismo (cioè di quella modificazione dell'amor proprio così chiamata) in cui si trova presentemente, si può rassomigliare al sistema dell'aria, le cui colonne (come le chiamano i fisici) si premono le une l'altre, ciascuna a tutto potere, e per tutti i versi. Ma essendo le forze uguali, e uguale l'uso delle medesime in ciascuna colonna, ne risulta l'equilibrio, e il sistema si mantiene mediante una legge che par distruttiva, cioè una legge di nemicizia scambievolmente continuamente esercitata da ciascuna colonna contro tutte e da tutte contro ciascuna. Né più né meno accade nel sistema della società presente, dove non ciascuna società o corpo o nazione (come presso gli antichi), ma ciascun uomo individuo continuamente preme a più potere i suoi vicini, e per mezzo di esso i lontani da tutti i lati, e n'è ripremuto da' vicini e da' lontani a poter loro nella stessa forma. Dal che risulta un equilibrio prodotto da una qualità distruttiva, cioè dall'odio e invidia e nemicizia scambievolmente di ciascun uomo contro tutti e contro ciascuno, e dal perenne esercizio di queste passioni (cioè in somma dell'amor proprio puro) in danno degli altri (*Zib.* 2436-37).

E il Leopardi commenta: «Con ciò resta spiegata una specie di fenomeno. Lo stato d'egoismo puro, e quindi di puro odio verso altrui (che ne segue essenzialmente) è lo stato naturale dell'uomo». La società moderna coincide allora con lo stato naturale? È a questa stupefacente conclusione che giunge il Leopardi? In verità, vedremo fra breve, Leopardi giunge a una conclusione del tutto opposta. Tuttavia vi è per lui questo

punto di coincidenza fra *stato naturale* e società moderna, onde può dire:

La meraviglia è ch'essendo tornato l'uomo allo stato naturale per questa parte (mediante l'annichilamento delle antiche opinioni e illusioni, frutto delle prime società e relazioni contratte scambievolmente dagli uomini), la società non venga a distruggersi assolutamente, e possa durare con questi principii distruttivi per natura loro (*ivi*).

«Per questa parte»: lo *stato naturale* è qui inteso, alla maniera di Hobbes, come egoismo assoluto e originario, ma proprio per questo come stato pre-sociale, come stato che anzi denunzierebbe la fondamentale asocialità o antisocialità dell'uomo. Come questo rientri nel generale concetto di natura del Leopardi lo vedremo più oltre. Ora interessa un altro punto: i caratteri dello stato presociale, dello stato belluino dell'uomo si sono riprodotti nella società moderna e tuttavia questa, per equilibrio meccanico di forze, sussiste come società. La società moderna è dunque una società antisociale, una società contraddittoria, una corruzione della vera società umana, i cui fini e il cui equilibrio positivo e «vitale» Leopardi ha già indicato più volte e molto chiaramente. Proprio in questa contraddittorietà interna e quindi, per Leopardi, «corruzione», sta la differenza essenziale fra lo «stato naturale» e la società moderna. Di contro allo stato naturale e primitivo la società moderna è *barbarie*.

Così, nel modo che ho detto, ritornano effettivamente nel mondo i costumi selvaggi, e di quella prima età, quando la società non esistendo, ciascuno era amico di sé solo, e nemico di tutti gli altri esseri o dissimili o simili suoi, in quanto si opponevano a qualunque suo menomo interesse o desiderio, o in quanto egli poteva godere a spese loro. Costumi che nello stato di società son barbari, perché distruttivi della società, e contrari direttamente all'essenza, ragione, e scopo suo. Quindi si veda quanto sia vero, che lo stato presente del mondo, è propriamente barbaro, o vicino alla barbarie quanto mai fosse. Ogni così detta società dominata dall'ego-

simo individuale, è barbara, e barbara della maggior barbarie (*Zib.* 674).

La nozione di «barbarie» è una delle fondamentali in Leopardi, che egli elabora e adopera di continuo. Barbarie è la corruzione della civiltà e quindi lo stadio più estremo, opposto allo stato naturale. «Altro è primitivo, altro è barbaro. Il barbaro è già guasto, il primitivo ancora non è maturo» (*Zib.* 118). E ancora: «non è barbaro se non ciò che è contro natura», «natura e barbarie sono cose contraddittorie» (*Zib.* 356). Ciò che corrompe la civiltà è l'eccesso della ragione; quindi l'eccesso della ragione conduce alla barbarie: «la ragione spesso è fonte di barbarie (anzi barbarie da se stessa), l'eccesso della ragione sempre» (*ivi*)¹³. Intorno alla nozione di barbarie si raggruppano, in una configurazione specifica, i concetti di ragione, natura, civiltà, primitivo, filosofia, ignoranza, e quelli politici di tirannia, dispotismo ecc. Vi è una specie di dialettica dell'ignoranza in rapporto alla barbarie: l'eccesso della ragione porta alla barbarie, è già barbarie esso stesso, ma la piena barbarie è ignoranza, tuttavia una ignoranza diversa da quella «naturale» e opposta ad essa, che partorisce le «illusioni mediante l'immaginazione»: una ignoranza non naturale, ma «fattizia», opera appunto di corruzione. «Altro gli errori ispirati dalla natura, e perciò convenienti all'uomo, e conducenti alla felicità; altro quelli fabbricati dall'uomo» (*Zib.* 421). Questi ultimi sono le «superstizioni». Leopardi conserva tutto l'orrore e l'odio settecentesco e razionalistico contro la superstizione: «le superstizioni, le barbarie ec. non conducono alla felicità, ma all'infelicità» (*ivi*)¹⁴. Ma barbarie non è soltanto la civiltà corrotta, per Leopardi: essa è anche «la civiltà incoata» e particolarmente gli aborti di civiltà, le civiltà involute e invertite prima di crescere. Con questa estensione egli riesce a salvare comunque la inafferrabile purezza del «primitivo», ma essa risponde anche,

¹³ Si veda anche *Zib.* 821 e *passim*.

¹⁴ Si veda anche *Zib.* 3894.

vedremo fra poco, a un suo concetto vagamente ciclico della storia umana¹⁵, o meglio delle storie umane, un concetto vagamente vichiano, che affiora spesso nel suo pensiero, tuttavia non come legge assoluta, ma piuttosto con carattere indicativo. Ciclicità onde è possibile e rimane aperto il passaggio da uno stadio all'altro (barbarie, civiltà, natura, ecc.), senza che questi passaggi si presentino come necessari. Proprio in questa indeterminatezza Leopardi è più moderno di quel che non possa sembrare a tutta prima: egli ha il senso, accanto alle civiltà in sviluppo, di quelle che rimangono statiche o s'impaludano in uno stato di semiciviltà-semibarbarie, finché almeno qualche forza dall'esterno non le venga a svegliare, e accanto ad esse, come abbiamo detto, delle civiltà abortite sul nascere, delle civiltà immediatamente involute. Tutto ciò è assai chiaro in quei passi in cui Leopardi parla dell'Oriente (Cina, India, ecc.) o di certi selvaggi (dell'America, ecc.). Ma non è questo tessuto concettuale che importa e sta in primo piano nel *moralista* Leopardi, bensì il contenuto assiologico e politico della sua nozione di barbarie. Sotto questo aspetto, abbiamo detto, essa si collega soprattutto ai concetti di ragione-filosofia e di ignoranza, e a quelli di tirannia-dispotismo e di libertà; sotto questo aspetto appunto il Leopardi potrà parlare di una barbarie moderna. La barbarie infatti «prende diversi aspetti secondo la natura di quella civiltà da cui deriva e a cui sottentra» (*Zib.* 1101). La barbarie moderna, abbiamo visto, nasce dall'ec-

¹⁵ A questa concezione è anche da riportarsi la teoria leopardiana delle varie fasi di passaggio dallo stato naturale alle originarie forme di società, prima instabili, poi stabili, prima unificate dalla monarchia primitiva (che non ha carattere *dispotico*, ma esprime l'esigenza di unità sociale) e poi, nel corrompersi dispotico di questa, trovanti un nuovo interno equilibrio nella forma democratica, che corrisponde allo stato di civiltà non ancora corrotta (civiltà media), in cui, come vedremo, natura e ragione partecipano proporzionalmente, e che esprime l'ideale leopardiano. Ma la società democratica si corrompe attraverso il sorgere degli egoismi individuali e quindi dell'anarchia, prima fase della barbarie, che è frutto, quasi sempre, della «civiltà eccessiva», e che partorisce il dispotismo, il quale rappresenta la pienezza della barbarie. (Su tale schema, con qualche variazione, il Leopardi ritorna più volte, ma si veda specialmente *Zib.* 560. Non si può tuttavia ridurre ad esso l'intera trama del suo pensiero politico).

cesso di ragione. Ciò è accaduto, secondo Leopardi, altre volte nella storia, ma l'esempio moderno è per lui quello più imponente ed esasperante, quello che raccoglie in certo modo ed as-somma l'eredità degli altri; e soprattutto è l'esempio vivo, quello di cui si soffre.

... non c'è dubbio che i progressi della ragione e lo spegnimento delle illusioni producono la barbarie, e un popolo oltremodo illuminato non diventa mica civilissimo, come sognano i filosofi del nostro tempo, la Staël ec. ma barbaro; al che noi ci incamminiamo a gran passi e quasi siamo arrivati (*Zib.* 22).

E altrove, ancor più aggressivamente:

... la ragione è così barbara che dovunque ella occupa il primo posto, e diventa regola assoluta, da qualunque principio ella parta, e sopra qualunque base ella sia fondata, tutto diventa barbaro (*Zib.* 356).

Perché? Ritroviamo qui il tema decisivo dell'egoismo. La ragione, la pura e astratta ragione, rende egoisti, disintegra le comunità umane, taglia le radici all'eroismo:

E la ragione, facendo naturalmente amici dell'utile proprio e togliendo le illusioni che ci legano gli uni agli altri, scioglie assolutamente la società, e inferocisce le persone (*Zib.* 23).

La ragione è dunque condannata, almeno sotto questo aspetto, perché madre dell'egoismo, perché elemento antisociale e quindi anche antinazionale.

L'egoismo spoglio d'illusioni, estingue lo spirito nazionale, la virtù ec. e divide le nazioni per teste, vale a dire in tante parti quanti sono gli individui (*Zib.* 161).

Questa «divisione della moltitudine» è «gemella della servitù», ossia è il fondamento della tirannia e del dispotismo. Attraverso questi passaggi la nozione di barbarie si collega con

quella di dispotismo, ma il rapporto è visto spesso da Leopardi in modo immediato e diretto. Il dispotismo è in qualche modo sempre antinazionale, perché antipopolare: e non vi è nazione, sappiamo, senza libertà e uguaglianza. Il dispotismo «estingue il popolo». Il «tempo piú barbaro» è quello del massimo dispotismo (*Zib.* 1101). Ignoranza e eccesso di cultura si connettono così – sotto l’egida del dispotismo e della tirannia – nella servitù che li accomuna come diversa ma equivalente barbarie.

Alla tirannia fondata sopra l’assoluta barbarie, superstizione, e intera bestialità de’ sudditi, giova l’ignoranza, e nuoce definitivamente e mortalmente l’introduzione dei lumi. Perciò Maometto, con buona ragione proibì gli studi. Alle tirannie esercitate sopra popoli inciviliti fino a un certo punto, fino a quel mezzo, nel quale consiste la vera perfezione dell’incivilimento e della natura, l’incremento e propagazione dei lumi, delle arti, mestieri, lusso ec. non solamente non pregiudica, ma giova sommamente, anzi assicura e consolida la tirannia, perché i sudditi da quello stato di mediocre incivilimento che lascia la natura ancor libera, e le illusioni, e il coraggio, e l’amor di gloria e di patria, e gli altri eccitamenti alle grandi azioni, passano all’egoismo, all’oziosità riguardo all’operare, all’inattività, alla corruttela, alla freddezza, alla mollezza ec. (*Zib.* 252).

E Leopardi aggiunge la frase decisiva: «La tirannia non è mai sicura se non quando il popolo è incapace di grandi azioni». Il soggetto dell’ideale eroico (le «grandi azioni») è dunque in definitiva per il Leopardi, o dovrebb’essere, il popolo. Ricordiamo: «l’individuo non è virtuoso; la moltitudine sí e sempre».

Il discorso ci ha ricondotto così all’ideale politico di Leopardi, nonché all’iniziale contrasto di natura e ragione. Come si è capaci di «grandi azioni»? Non «per ragione – dice Leopardi – ma per natura. Augusto, Luigi XIV ed altri mostrano di avere bene inteso queste verità» (*ivi*). Ma nel passo che abbiamo riportato s’incontra un motivo che non avevamo ancora trovato, quello del «mediocre incivilimento che lascia la natura ancor libera». È questa proprio la definizione leopardiana

della civiltà. La civiltà è un punto di mezzo fra natura e barbarie: «La civiltà delle nazioni consiste in un temperamento della natura colla ragione, dove quella cioè la natura abbia la maggior parte» (*Zib.* 114). L'antitesi natura-ragione assume così un volto storico e si arricchisce delle categorie storiche e storico-politiche che abbiamo incontrato:

... la storia dell'uomo non presenta altro che un passaggio continuo da un grado di civiltà ad un altro, poi all'eccesso di civiltà, e finalmente alla barbarie, e poi da capo. Barbarie, s'intende, di corruzione, non già stato primitivo assolutamente e naturale, giacché questo non sarebbe barbarie. Ma la storia non ci presenta mai l'uomo in questo stato preciso. Bensì ci dimostra che l'uomo tal quale è ridotto non può godere maggior felicità che in uno stato di civiltà media, dove prevalga la natura, quanto è compatibile colla sua ragione già radicata in un posto più alto del primitivo (*Zib.* 403-04).

Lo «stato naturale assoluto» rimane fuori di considerazione perché fuori della storia. Esso non potrebbe tornare «senza un miracolo» e «il discorso de' miracoli – aggiunge il Leopardi – è sopraumano e non entra in filosofia». Così, cacciato dalla storia e dalla filosofia, lo «stato naturale assoluto» è respinto nel sopraumano e il sopraumano, come il sopraterreno, non attrae il Leopardi. Quello «stato naturale assoluto», il «primitivo assoluto», è per Leopardi un punto di riferimento puramente mentale (di cui vedremo l'origine culturale), che gli serve come elemento del congegno intellettuale in cui forzerà e in parte, vedremo, maschererà la sua effettiva posizione morale e storica, ma che rimane fuori di ogni suo vero e diretto interesse: essa, come tutto ciò che è puramente astratto, non lo appassiona per nulla. La passione di Leopardi si rivolge a qualche cos'altro, al concreto che è afferrabile nella storia, e all'ideale che appaia realizzabile: e nessuna miglior prova per lui di questa realizzabilità se non il poter mostrare ch'esso s'è già altre volte realizzato. Così la passione vera di Leopardi si dirige a quella «civiltà media» in cui *natura* e *ragione* si equilibrano, in

cui – e gli è quasi sfuggito dalla penna – si ha la «vera perfezione» non solo «dell'incivilimento», ma anche «della natura»; e quest'equilibrio è possibile solo con un certo prevalere della natura, della sua spinta, della sua vitalità, ossia delle «illusioni vitali» che essa produce. Il modello storico-ideale di questa «civiltà media» sono gli antichi, i Greci e i Romani, in quell'epoca della loro storia in cui furono liberi e democratici, e quindi «virtuosi». Questo stadio di «civiltà media» è il vero opposto storico della barbarie, della «ignoranza fittizia», delle superstizioni.

Quindi è che dopo lo stato precisamente naturale, il più felice possibile in questa vita, è quello di una civiltà media, dove un certo equilibrio fra la ragione e la natura, una certa mezzana ignoranza, mantengano quanto è possibile delle credenze ed errori naturali (e quindi costumi, consuetudini ed azioni che ne derivano); ed escludano e scaccino gli errori artificiali, almeno i più gravi, importanti e barbarizzanti. Tale appunto era lo stato degli antichi popoli colti, pieni perciò di vita, perché tanto più vicini alla natura, e alla felicità naturale (*Zib.* 421-22).

Allo stadio storico di «civiltà media», punto di equilibrio fra ragione e natura, e perfezione loro, corrisponde esattamente, sul piano politico, il regime democratico, punto di equilibrio fra la «monarchia primitiva» e il barbaro dispotismo; regime democratico che, in quanto ideale politico, il Leopardi vagheggia innanzi tutto negli antichi:

... restava ancora nel mondo tanta natura, tanta forza di credenze naturali o illusioni, da poter sostenere lo stato democratico, e conseguirne una certa felicità e perfezione di governo. Uno stato favorevolissimo alle illusioni, all'entusiasmo ec. uno stato che esige grand'azione e movimento: uno stato dove ogni azione pubblica degl'individui è sottoposta al giudizio, e fatta sotto gli occhi della moltitudine, giudice, come ho detto altrove, per lo più necessariamente giusto; uno stato dove per conseguenza la virtù e il merito non poteva mancar di premio; uno stato dove anzi era d'interesse del popolo il premiare i meritevoli, giacché questi non erano altro che servitori suoi, ed i meriti loro, non altro che bene-

fizi fatti al popolo, il quale conveniva che incoraggisse gli altri ad imitarli; uno stato dove, se non altro, e malgrado le ultime sventure individuali, non può quasi mancare al merito, ed alle grandi azioni il premio della gloria, quel fantasma immenso, quella molla onnipotente nella società; uno stato, del quale ciascuno sente di far parte, e al quale però ciascuno è affezionato, e interessato dal proprio egoismo, e come a se stesso; uno stato dove non c'è molto da invidiare, perché tutti sono appresso a poco uguali, i vantaggi sono distribuiti equabilmente, le preminenze non sono che di merito e di gloria, cose poco soggette all'invidia, e perché la strada per ottenerle è aperta a ciascheduno, e perché non si ottengono se non per mezzo e volontà di ciascheduno, e perché ridondano in vantaggio della moltitudine; in somma, uno stato che sebbene non è il primitivo della società, è però il primitivo dell'uomo, naturalmente libero e padrone di se stesso, e uguale agli altri (come ogni altro animale), e quindi moltissimo della natura sola sorgente di perfezione e felicità: un simile stato finché restava tanta natura da sostenerlo, e quanta bastava perch'egli fosse ancora compatibile colla società; era certamente, dopo la monarchia primitiva, il più conveniente all'uomo, il più fruttuoso alla *vita*, il più felice. Tale fu appresso a poco lo stato delle repubbliche greche fino alle guerre persiane, della romana fino alle puniche (*Zib.* 565-67).

Nonostante l'omaggio di maniera alla propria convenzionale inquadratura teorica dello sviluppo sociale («dopo la monarchia primitiva», ecc.), la simpatia e l'interesse del Leopardi sono tutti per lo stato popolare e di uguaglianza democratica, «il più conveniente all'uomo, il più fruttuoso alla *vita*, il più felice», e ciò non senza interna logica e coerenza, poiché, com'egli assiduamente ripete, gli uomini nascono liberi ed uguali¹⁶; ora, lo stato democratico è quello che più da vicino realizza, sul piano della storia, la primitiva, preistorica e naturale uguaglianza degli uomini, e questo è appunto il senso delle parole: «uno stato che sebbene non è il primitivo della società, è però il primitivo dell'uomo, naturalmente libero e padrone di se stesso, e uguale agli altri (come ogni altro animale)». La democrazia realizza dunque anche per il Leopardi un vero e proprio

¹⁶ Affermato di continuo dal Leopardi. Si veda ad es. *Zib.* 912, 545, 579-80, ecc.

«ritorno alla natura», nel senso settecentesco e rousseauiano dell'espressione ed essa è l'unico stato in cui l'uomo può raggiungere la sua perfezione (tutta terrena e relativa alla specie, secondo Leopardi) ed essere veramente uomo. Si pone così, come avevamo già indicato, il problema della conservazione della democrazia, ossia dell'uguaglianza:

Il solo preservativo contro la troppa e nocevole disuguaglianza nello stato libero, è la natura, cioè le illusioni naturali, le quali diriggono l'egoismo e l'amor proprio, appunto a non voler nulla più degli altri, a sacrificarsi al comune, a mantenersi nell'uguaglianza, a difendere il presente stato di cose, e rifiutare ogni singolarità e maggioranza, eccetto quella dei sacrifici, dei pericoli e delle virtù conducenti alla conservazione della libertà ed uguaglianza di tutti. Il solo rimedio contro le disuguaglianze che pur nascono, è la natura, cioè parimente le illusioni naturali, le quali fanno e che queste disuguaglianze non derivino se non dalla virtù e dal merito, e che la virtù e l'eroismo comune della nazione, le tolleri, anzi le veda di buon occhio, e senza invidia e con piacere, come effetto del merito, e non si sforzi di arrivare a quella superiorità, se non per lo stesso mezzo della virtù e del merito. E che quelli che hanno conseguita la detta superiorità, sia di gloria, sia di uffizi e dignità (giacché quella di ricchezze e altri tali vantaggi, non ha luogo finché dura nella repubblica l'influenza della natura), non se ne abusino, non cerchino di passar oltre, sieno contenti, anzi impieghino il poter loro a mantenere l'uguaglianza e libertà, si comunichino agli altri, diminuiscano l'invidia de' loro vantaggi col fuggire l'orgoglio, la cupidigia, il disprezzo o l'oppressione degli inferiori ec. ec. ec. E tutto questo accadeva effettivamente nei primi e migliori tempi delle antiche democrazie, cioè ne' più vicini alla natura, e per gli effetti e le opere e i costumi, e materialmente per l'età (*Zib.* 570-71).

Da tutto quanto abbiamo citato e analizzato si vede come il problema politico, il problema della società, stia al centro dell'interesse umano del Leopardi, e come esso costituisca in certo modo il corpo e la carne intorno all'ossatura della iniziale e fondamentale antitesi di *ragione* e *natura*. Lo stesso problema della poesia e dell'arte, il cui sviluppo, sotto certi aspetti, può perfino servire di indizio, non è intelligibile in Leopardi indi-

pendentemente dal problema politico e sociale, dominato com'esso è dall'ideale eroico, e drammatizzato in ragione di questo, delle possibilità o meno di azione che dall'ambiente politico e sociale, dall'ambiente civile, si offrono all'uomo. L'uomo, ci ripete continuamente Leopardi, non è fatto per la contemplazione, per il pensiero, per la preghiera, ecc.; esso è fatto per agire e per operare. Solo nell'agire e nell'operare può realizzare il proprio fine e quindi trovare la felicità. Ora, l'agire e l'operare dell'uomo – e in generale «qualunque cosa umana» – sono condizionati direttamente o indirettamente dalla vita politica. La stessa «morale» esce dall'astrattezza speculativa e diventa concreta solo in rapporto alla politica. Ciò è visto molto chiaramente e acutamente dal Leopardi ed espresso con una sicurezza e modernità di tono che contrasta stranamente, a tutta prima, con l'apparato sistematico-mitologico in cui egli, così spesso, suole stringere e connettere anche i suoi più penetranti concetti:

Del resto, sebbene la morale per se stessa è più importante, e più strettamente in relazione con tutti, di quello che sia la politica, contuttociò, a considerarla bene, la morale è una scienza puramente speculativa, in quanto è separata dalla politica: la vita, l'azione, la pratica della morale, dipende dalla natura delle istituzioni sociali, e del reggimento della nazione: ella è una scienza morta, se la politica non cospira con lei, e non la fa regnare nella nazione. Parlate di morale quanto volete a un popolo malgovernato; la morale è un detto, e la politica un fatto: la vita domestica, la società privata, qualunque cosa umana prende la sua forma dalla natura generale dello stato pubblico di un popolo (*Zib.* 311).

Questa posizione così acuta e importante, che non è soltanto una riproduzione, ma un approfondimento e un'evoluzione, di tesi già affermatesi nel '700, in particolare in Rousseau¹⁷

¹⁷ Dice Rousseau nelle *Confessioni*: «Compresi che tutto dipende in fondo dall'arte politica e che, si pensi come si vuole, ogni popolo sarà sempre soltanto ciò che ne fa la sua forma di regime statale. Così mi sembra di dover ridurre la gran questione della migliore forma di governo a quest'altra questione: quale è la forma più adatta a render un popolo virtuoso, esperto, saggio, insomma a renderlo più perfetto che sia possibile nel più alto significato di questa parola».

– e in tal senso ha qualcosa di anticipatore di ulteriori dottrine
 – è posta dal Leopardi, con non minore acutezza sul terreno storico, in rapporto con la propria epoca:

Il gusto decisamente di preferenza che ha questo secolo per le materie politiche, è una conseguenza immediata e naturale, della semplice diffusione dei lumi ed estinzione dei pregiudizi. Perché quando per una parte non si pensa più colla mente altrui, e le opinioni non dipendono più dalla tradizione, per l'altra il sapere non è più proprio solamente di pochi, i quali non potrebbero formare il gusto comune; allora le considerazioni cadono necessariamente sopra le cose che c'interessano più da vicino, più fortemente, più universalmente. L'uomo pregiudicato o irriflessivo segue l'abitudine, lascia andare le cose come vanno, e perché vanno e sono andate così, non pensa che possano andar meglio. Ma l'uomo spregiudicato e avvezzo a riflettere, com'è possibile che essendo la politica in relazione continua colla sua vita, non la renda l'oggetto principale delle sue riflessioni, e per conseguenza del suo gusto? Nei secoli passati, come in quello di Luigi XIV, anche gli uomini abili, non essendo né spregiudicati né principalmente riflessivi, della politica conservavano l'antica idea, cioè che stesse bene come stava, e toccasse a pensarvi solamente a chi aveva in mano gli affari. Più tardi, gli uomini spregiudicati non mancavano, ma eran pochi; pensavano e parlavano di politica, ma il gusto non poteva essere universale. Aggiungete che i letterati e i sapienti per lo più vivono in una certa lontananza dal mondo; perciò la politica non toccava il sapiente così dappresso, non gli stava tanto avanti agli occhi, non era in tanta relazione con la sua vita, come ora che tutto il mondo è sapiente, e le cognizioni son proprie di tutte le classi (*Zib.* 309-11).

Non vi è dubbio che in queste righe vi è una valutazione positiva della propria epoca che al lettore superficiale e inesperto di Leopardi può sembrare in aspra contraddizione col suo generale atteggiamento, con le conseguenze che egli trae e con l'applicazione che toglie dalla sua fondamentale antitesi di *ragione-natura*. Qual è il senso vero di questa antitesi? Qual è, in definitiva, l'atteggiamento di Leopardi verso la propria età? Nella connessione intrinseca di queste due domande sta il no-

do profondo, crediamo, di tutto il pensiero leopardiano. A pochi giorni di distanza dal passo che abbiamo trascritto egli scriveva ancora:

Una grandissima e universalissima fonte di errori, controsensi, oscurità, sviste, contraddizioni, dubbi, confusioni ec. negli scrittori e filosofi tanto antichi che modernissimi, è il non aver considerata, e definita, e posta nelle basi del sistema dell'uomo, la nemiczia scambievole della ragione e della natura. Posta la quale, che è tanto evidente, e universale, si rischiarano, e determinano, e risolvono infiniti misteri e problemi nell'ordine e composto delle cose umane. Ma confondendo la ragione colla natura, il vero col bello, i progressi dell'intelligenza coi progressi della felicità e col perfezionamento dell'uomo, le nozioni e la natura dell'utile, il fine o scopo dell'intelligenza (ch'è la verità) col fine e scopo vero dell'uomo e della natura sua ec. non si viene mai a capo di diciferrare il mistero dell'uomo, e di accordare le infinite contraddizioni che par che s'incontrino in questa principalissima parte del sistema universale, cioè in quella che riguarda la nostra specie. Il combattimento della carne e dello spirito, dei sensi e della mente, notato già dagli scrittori, massimamente religiosi, o non è sufficiente, o non è stato bene inteso ed applicato, ed esteso quanto doveva, o è stato torto in senso contrario al giusto, e dedottene conseguenze della stessa specie ec. ec. ec. (*Zib.* 341-42).

La ragione, l'intelligenza, il vero e anche l'utile (ma sappiamo ormai in qual senso individualistico e antisociale, questo *utile* vada inteso) stanno dunque da una parte; e dall'altra stanno il bello, il perfezionamento dell'uomo e il progresso della felicità. Il «perfezionamento dell'uomo» è dunque, per il Leopardi, altra cosa dal separato «progresso dell'intelligenza». A fondamento di tutti questi contrasti sta l'antitesi natura-ragione. Ma che cosa significano, in sostanza, questi due termini per il Leopardi? Che cos'è *natura*? Che cos'è *ragione*? È giunta ormai l'ora di porsi questa decisiva domanda.

È noto come il binomio *natura-ragione* abbia dominato, in varie forme, il pensiero del sei e settecento. Esso si era configurato dapprima, prevalentemente (ma non esclusivamente), co-

me rapporto d'identità, e questo è il significato che domina la filosofia «scientifica» del '600; più tardi, come rapporto di più o meno accentuata opposizione, e questo è il significato che emerge nel '700, e si connette e insieme contrasta col primo, spesso nei medesimi pensatori. Nel secondo caso *natura* si identificava soprattutto con la passione, con la spontaneità e irriducibilità del sentimento (dell'alogico o prelogico), che venivano rivalutati di contro al più ristretto razionalismo seicentesco. È una posizione che si presenta, con maggiore o minore importanza, in quasi tutti i pensatori del '700, dai moralisti e sentimentalisti inglesi a Diderot, Vauvenargues, Voltaire, ecc., ma soprattutto in modo grandioso e consequenziario, in Rousseau. Per tale consequenzialità esso può tradursi in Rousseau nell'esasperata antitesi di *natura* e *civiltà*. Non vi è dubbio che la posizione di Rousseau è quella di cui maggiormente (ma non l'unica) risente il Leopardi. Anche in Leopardi come in Rousseau, *natura* è tanto l'impulso spontaneo, indipendente dalla ragione, quanto l'insieme delle cose e dei fenomeni «naturali» e la forma immanente che li regge e connette, dominata anch'essa dal momento della spontaneità, e per esso esaltata e congiunta col momento passionale ed emotivo dell'uomo. In Leopardi l'aspetto rousseauiano si complica, almeno inizialmente, con i residui della poetica classica, con quella «*natura*» di cui l'arte doveva essere imitazione, *natura* «classica» che viene, in Leopardi, curiosamente attratta e assimilata nell'altra, passionale, che, se non è propriamente ancora «romantica», sta all'origine del romanticismo. Tuttavia, questi complessi significati ed aspetti costituiscono il fondo, piuttosto indeterminato, del concetto leopardiano di *natura*, ma non lo esauriscono, neppure inizialmente, perché esso, vedremo, ha un valore nuovo (ed è proprio ciò che gli dà l'impronta unitaria), un valore del tutto ottocentesco, anzi precorritore di particolari atteggiamenti del pensiero e dell'ethos del pieno e tardo '800; valore che emerge appunto dal contrasto e dalla dialettica di *natura* e *ragione*. Questo valore nuovo, possiamo senz'altro anticipare, è il valore della *vitalità*. In ragione di esso possiamo ve-

dere anche i limiti dell'influenza di Rousseau su Leopardi e il connettersi in lui di precedenti posizioni filosofiche altrimenti contrastanti. Così lo stato naturale e primitivo dell'uomo è considerato da Leopardi, come da Rousseau, uno stato di isolamento e di solitudine, uno stato presociale: ma la valutazione che ne vien data è diversa, anzi opposta. Lo stato naturale è considerato da Leopardi non solo presociale, ma anti-sociale, uno stato belluino, alla Hobbes, e Leopardi ne trae poi la conseguenza della fondamentale e coperta anti-socialità dell'uomo. Tuttavia questo non è in Leopardi, come sarebbe per Rousseau, un motivo di per sé pessimistico, perché la sua valutazione non riguarda inizialmente la moralità, ma la vitalità, il valore vitale. La valutazione morale, abbiamo visto, in Leopardi dipende dallo stato sociale, ed è possibile ed ha valore e senso, solo rispetto a questo: non è ammissibile proiettarla al di là di esso. Il *buono* della natura, nell'uomo come negli animali, è innanzi tutto e soltanto, per il Leopardi, la vitalità. Il buono morale (virtù) è invece buono sociale e dipende dal primo di tanto quanto il benessere della società dipende da un mantenimento in essa della vitalità naturale e dei suoi immediati prodotti, ma trasferiti e trasfigurati nel campo sociale e civile. È ciò che il Leopardi, di contro al momento razionale, chiama le «illusioni», che nella loro valutazione positiva sono appunto sempre «illusioni naturali», ossia vitali.

In tal modo la contrapposizione rousseauiana di *amour de soi* e *amour propre*, il primo spontaneo, naturale e moralmente buono, il secondo egoistico, cattivo e corruzione sociale dell'altro, non ha più senso per Leopardi. L'ottimismo moralistico di Rousseau, nei riguardi della «natura», è oltrepassato di colpo da Leopardi. L'*amor proprio* (quell'amor proprio su cui tanto si era teorizzato nel '600 e nel '700) che appartiene alla natura – cioè alla vitalità – dell'uomo come di ogni animale, è vitalmente buono, come è vitalmente buono tutto ciò che appartiene a tale natura, anche il primordiale stato belluino. Esso si modifica moralmente, ossia assume un valore e significato morale, solo più tardi, in rapporto alla società, ed è interes-

te che il Leopardi adoperi appunto questo verbo, e più di una volta, «modificarsi», in rapporto all'*amor proprio*¹⁸. L'*amor proprio* da vitalmente buono, e moralmente indifferente, diventa moralmente rilevante solo in rapporto alla società, in quanto rispetto ad essa si «modifica», come abbiamo veduto, in due opposti: nell'elemento costruttivo della virtù, che è partecipazione all'interesse comune, al bene comune, e giunge fino all'abnegazione, all'eroismo, nello stato popolare e democratico, producendo le «grandi azioni»; e nell'elemento «distruttivo» dell'«egoismo individuale» che «scioglie la società e inferocisce le persone».

L'antisocialità «naturale» dell'uomo non è dunque, dal punto di vista morale, né buona né cattiva, ma diventa cattiva una volta posta la società e si chiama allora egoismo. Ma questa valutazione morale è possibile perché vi è una forma di società, lo stato popolare, ugualitario e democratico, che mantiene nell'uomo l'uguaglianza e la libertà native, e supera il suo stato belluino o per lo meno lo trasferisce e lo sublima e da odio fra singoli ne fa odio fra le nazioni, quell'«odio per lo straniero» che nella prima fase del pensiero leopardiano è sempre congiunto con l'«amor patrio». Come il Leopardi costruisca il passaggio dallo stato naturale e belluino allo stato sociale ha poca importanza, ed ha poca importanza persino, secondo lo stesso Leopardi, se quello stato primitivo e naturale sia in realtà mai esistito, perché esso comunque, abbiamo visto, è fuori della storia, e quindi fuori della concreta considerazione umana e, praticamente, ricade nel «sopraumano».

Il momento rousseauiano, nella considerazione leopardiana, è così come inscatolato in quello hobbesiano, ma ambedue poi sono superati ed è tolta la contraddizione fra di loro, dal carattere decisivo che è attribuito al valore della vitalità come tale. Ne sorge, in confronto di Rousseau, una molto diversa valutazione della civiltà. Essa non è necessariamente, per Leo-

¹⁸ Si veda *Zib.* 1100 cit. e *passim*.

pardì, una corruzione della natura¹⁹; essa, abbiamo già veduto, è uno sviluppo e un punto di equilibrio che diventa corruzione solo quando si faccia mortificazione della componente «natura» e deviazione da essa, che di quell'equilibrio non solo è elemento essenziale, ma il momento stesso equilibratore, perché l'elemento portante, quello in cui deve persistere il centro di gravità. Naturalmente ci sono in Leopardi dei passi, più o meno di maniera, soprattutto nelle *Operette morali*²⁰ – in cui egli calca e vagheggia letterariamente il suo «pessimismo» – che sembrano allontanarsi da questa concezione, la quale non si è formata tutta di colpo e tutta d'un pezzo nel suo animo, ma assai travagliatamente; tuttavia essa è la concezione fondamentale e centrale, quella più spesso ripetuta ed elaborata nello *Zibaldone*, quella che sola regge insieme e connette le altrimenti sparse membra delle intuizioni leopardiane. Ma proprio rispetto ad essa sembra sorgere una gravissima e intrinseca difficoltà: l'altra componente della civiltà è la *ragione*; ora, com'è possibile mantenere una siffatta considerazione della civiltà con un concetto radicalmente negativo e svalutativo della ragione? Siamo così all'altro termine del nostro problema. Che cos'è questa *ragione*? E perché viene essa condannata?

Innanzitutto è da osservare che, per quanto acuta e, sotto certi aspetti, radicale sia l'antitesi che il Leopardi pone fra ragione e natura, essa non è un'antitesi assoluta e diciamo così metafisica. La ragione non viene condannata in se stessa, ma

¹⁹ Si veda anche in proposito *Zib.* 611 dove Leopardi osserva che «Prima di Gesù Cristo o fino a quel tempo» la società non venne mai considerata «nemica della virtù, e tale che qualunque individuo il più buono ed onesto, trovi in lei senza fallo ed inevitabilmente, o la corruzione o il sommo pericolo di corrompersi. E infatti, sino a quell'ora, la natura della società, non era stata espressamente e perfettamente tale», ecc. (Ove si mette indirettamente in rilievo il carattere *cristiano* del concetto di Rousseau.)

²⁰ Un errore che ha impedito a lungo l'accesso al pensiero di Leopardi è stato quello di prendere come punto di partenza le *Operette morali*. (Ciò è accaduto per es. al Gentile, in fondo sulla scia di De Sanctis, il quale non poteva fare altrimenti.) Dalle *Operette morali* non si penetra nello *Zibaldone*, ma viceversa. E ciò perché in quelle il Leopardi, presentandosi al pubblico, si tiene come un passo indietro (qualche volta più di un passo indietro) e maniera e stilizza non poco, letterariamente, la sua posizione.

piuttosto in certe sue conseguenze che si sono prodotte sul terreno empirico e storico. La ragione che viene condannata è una ragione *storica*, una ragione che si è prodotta e sviluppata storicamente, nell'evoluzione sociale e civile, e che rappresenta comunque un elemento consolidato, onde la civiltà potrà alternarsi con la barbarie, la democrazia con l'assolutismo, ma è ormai impossibile un ritorno allo «stato naturale», presociale e precivile. Questa posizione è molto netta in Leopardi. Essa gli permette di contrapporre a questa ragione che noi abbiamo detto storica e che egli chiama «acquisita», una ragione naturale che non è altro che il germe e l'elemento originario della prima, visti in «natura». Come la natura assume un duplice volto secondo che nella sua considerazione sia o non sia implicata la società, così la ragione assume un duplice volto, secondo che nella sua considerazione sia già, o non sia ancora, presente lo sviluppo sociale, che in gran parte è il medesimo sviluppo di essa. Molti sono i passi dello *Zibaldone* che richiamano alla detta distinzione. Nel dicembre 1820:

La ragione è nemica della natura, non già quella ragione primitiva di cui si serve l'uomo nello stato naturale, e di cui partecipano gli altri animali, parimenti liberi, e perciò necessariamente capaci di conoscere. Questa l'ha posta nell'uomo la stessa natura, e nella natura non si trovano contraddizioni²¹. Nemico della natura è quell'uso della ragione che non è naturale, quell'uso eccessivo ch'è proprio solamente dell'uomo, e dell'uomo corrotto: nemico della natura, perciò appunto che non è naturale, né proprio dell'uomo primitivo (*Zib.* 375).

E poco più tardi (14 febbraio 1821):

La qual ragione, anch'essa, abbiamo spessissimo dimostrato ch'è un sommo vizio, e con tutto ciò ch'ell'è innata. Ma tal quale era innata, non era vizio; bensì è vizio tal quale ella si trova, ed è adoperata oggidì (*Zib.* 657).

²¹ Questo concetto che in natura non ci sono contraddizioni appartiene, vedremo, solo alla prima fase del pensiero di Leopardi, e non è saldo neppure in essa.

E ancora più nettamente nell'ottobre del medesimo anno:

L'uomo, e l'animale proporzionatamente, sono ragionevoli per natura. Io dunque non condanno la ragione in quanto è qualità naturale ed essenziale nel vivente, ma in quanto (per sola forza d'indebite e non naturali assuefazioni) cresce e si modifica in modo che diviene il principale ostacolo alla nostra felicità, strumento dell'infelicità, nemico delle altre qualità ec. naturali dell'uomo e della vita umana (*Zib.* 1825).

Ma questa ragionevolezza naturale, comune, a parte la diversità di grado, agli uomini e agli animali, non è primitivamente nell'uomo una «facoltà» ma una «disposizione», disposizione a ragionare:

La mente umana ha una disposizione (ma per se stessa infruttuosa) a ragionare: essa per se non è ragione, come ho spiegato in altro proposito con esempi; e questa disposizione originariamente e riguardo al puro intelletto è tale che anche quanto ad essa l'uomo primitivo affatto *inesperto* è poco o nulla superiore all'animale (*Zib.* 1681 del 12 settembre 1821).

«Essa per se non è ragione», nell'altro senso della parola *ragione*, come facoltà, empiricamente e storicamente acquisita. Il passo infatti cominciava:

La stessa nostra ragione è una facoltà acquisita. Il bambino che nasce non è ragionevole: il selvaggio lo è meno dell'incivilito, l'ignorante meno dell'istruito: cioè ha effettivamente minor facoltà di ragionare, ...

E lo svolgimento storico-empirico della ragione è nettamente indicato nella conclusione dello stesso passo:

L'esperienze riunite di tutta una vita, poi quelle di molti uomini, e poi di molti tempi unite insieme, onde nasce la favella e quindi gli insegnamenti ec. ec. hanno messo il genere umano in lunghissimo tempo, e mettono giornalmente il fanciullo in brevissimo tempo assai di sopra a tutti gli animali, e *gli danno* la facoltà della

ragione. L'uomo primitivo in età di sett'anni non era già ragionevole, come oggi il fanciullo. Ne sa più il bambino che balbetta; ragiona meglio, è più ragionevole, di quello che fosse l'uomo primitivo in età di vent'anni ec. ec. Questo si può confermare con l'esempio de' selvaggi, i quali hanno pur tuttavia molta e già vecchia società.

Ma per quanto netta appaia l'opposizione fra ragione naturale, primitiva, e ragione storica, acquisita, essa diventa in Leopardi oscillazione quando si tratti di giudicare la ragione, nel suo complesso, in rapporto alla società. Nel novembre del 1823, già pienamente inoltrato nel più vasto sviluppo del suo pessimismo, egli scriveva:

La ragione di cui l'uomo solo è provveduto (ossia quel grado di facoltà intellettuale che si chiama ragione ed a cui il solo intelletto dell'uomo arriva e può arrivare), come per mille parti è utile, per mille necessaria alla società, ed origine e cagione effettiva di essa, così per mille altre parti (come, per esempio, per la superstizione la qual non sarebbe senza il grado di facoltà mentale che noi abbiamo, e che le bestie non hanno, e per cento mila altri effetti) è di sua natura nocevole e anche direttamente contraria alla società degli uomini, e al loro ben essere e lor perfezione nello stato sociale ec. ec. Parlo qui di quella facoltà di ragione che l'uomo ha per natura, anche nello stato primitivo, e dico che questa medesima dimostra che l'uomo per natura è men disposto a società che gli altri animali, benché per altra parte ella sembri invitta e principalissima prova del contrario ec. ec. (*Zib.* 3896).

Ora l'oscillazione espressa in questo passo è molto caratteristica, perché se per un verso il Leopardi sembra ritrarre la condanna della ragione alla sua stessa origine naturale (ma non decisamente, anzi ambigualmente: per una parte, un aspetto, uno degli sviluppi possibili, e poi sviluppo effettivo di essa), per un altro verso la condanna viene nettamente presentata dal punto di vista della società.

Ma l'oscillazione che abbiamo indicato non implica, come potrebbe sembrare a tutta prima, una contraddizione, da parte del Leopardi, nel suo giudizio sulla ragione primitiva e natura-

le, ma piuttosto un'oscillazione piú profonda, quella dal punto di vista della vitalità al punto di vista della società, ossia dal punto di vista «naturale» a quello morale. Come l'amor proprio, anche la ragione, rispetto al secondo punto di vista, può svolgersi in duplice e opposto senso, può divenire ciò che integra la natura e appoggiandosi ad essa fonda società e civiltà, o ciò che oltrepassa la natura, che supera il punto dell'equilibrio e si fa corruzione della società e civiltà, egoismo, inerzia, indifferenza, barbarie, dispotismo. Come sia possibile quest'ultima evoluzione, come la ragione da vitalmente buona, e moralmente ambigua, diventi, attraverso il filtro storico della società e della civiltà, a un certo punto, moralmente (socialmente) e vitalmente cattiva, ossia antisociale (egoismo) e antivitale (inerzia, indifferenza), «nemica della natura», è un problema che, credo, sarebbe forse difficile affermare sia stato dal Leopardi risolto, ma che non si può negare sia stato visto da lui, e tutta la sua complessa problematica dell'*assuefazione* (e *dissuefazione*), in rapporto all'uomo e agli animali, che è un vero e proprio tentativo di dialettica materialistica, sta lí a dimostrarlo²².

Ora, la difficoltà di detto passaggio era la medesima che sor-geva in Rousseau per il passaggio dall'incorrotto stato di natura al corrotto stato civile e del cui peso Rousseau non si era reso conto. Ma la posizione di Rousseau, ritraendosi dall'antitesi natura-civiltà all'antitesi natura-ragione²³ è divenuta, come abbiamo visto, ben piú complessa in Leopardi. Nell'antitesi leopardiana la civiltà (e quindi la società) non è piú uno dei termini del contrasto, ma il suo punto d'incontro, rispetto al quale il contrasto non è piú visto come necessario, ma come una possibilità, opposta alla quale sta la possibilità del cooperare di

²² Si veda specialmente *Zib.* 1254-55, 1370-71-72, 1378, 1454-55-56, 1540-41-42-43, 1552-53-54, 1568-69, 1630-31, 1658, 1717-18, 1726-27, 1749-50, 1761-67, 1783-84, 1786-87, 1802, 1802-03, 1824, 1832-33, 1871-78, 1923-25, 2039-41 e 3197-3206, 3208-20, 3518-20, ecc.

²³ Leopardi trascrive a un certo punto (*Zib.* 4492) questo pensiero del Rousseau, in tutto calzante con l'opinione sua: «La seule raison n'est point active; elle retient quelquefois, rarement elle excite, et jamais elle n'a rien fait de grand».

quelle medesime forze. L'alternarsi della vita storica realizza ora l'una ora l'altra possibilità, nei cicli di civiltà e di barbarie. Ma donde allora l'aspro pessimismo di Leopardi nei riguardi della ragione? Non potrebbe egli contentarsi di questa visione superiore, filosofica, speculativa? Nella risposta e, prima ancora, nell'elaborazione di questa domanda sta, a nostro avviso, il punto decisivo per intendere la qualità del pensiero di Leopardi, per penetrare nel cuore di esso. La posizione superiore, filosofica, speculativa, sta certamente nel fondo della concezione di Leopardi, ma non gli è sufficiente, è anzi per lui secondaria, perché egli si sente soprattutto impegnato di fronte alla propria epoca, un combattente in essa, e la presa di posizione dinanzi ai suoi tempi è per lui, di gran lunga, il problema più importante e urgente, più travagliato e drammatico. La «ragione» che egli condanna e, in certo modo, combatte, abbiamo già visto, è una ragione storica, la ragione «acquisita» durante i secoli dell'incivilimento umano. Ma questa è in parte ancora una posizione mitologica, corretta dalla sua stessa fondamentale dottrina dell'incivilimento. In verità la ragione che egli condanna, combattendola in quelle che considera le sue conseguenze (egoismo, inattività, indifferenza), è una forma assai più determinata, proprio in senso storico, della ragione. È la *raison*, la ragione dei «philosophes» del '700, la ragione come facoltà umana sviluppata e conquistata col progresso e genitrice di progresso, la ragione che è, nel senso illuministico della parola, *filosofia*. Questa ragione è facoltà di analisi, calcolo e riflessione. Ora, secondo Leopardi, come riflessione essa arresta l'immediatezza dell'azione e le toglie il carattere «eroico»; come calcolo essa produce l'egoismo caratteristico del moderno uomo civile, in opposizione allo slancio, agli impulsi «naturalisti», alle generose «illusioni» che guidavano i liberi cittadini antichi; come analisi essa scompone le cose (e i sentimenti) e per lei ciò che è «grande» diventa piccolo e le illusioni si rivelano per tali. Questa è dunque la ragione, o «filosofia», che Leopardi condanna, e la condanna perché, ripetiamo, la combatte in quelle sue conseguenze, o pretese conseguenze; e anche in

questo, possiamo dire, egli era stato preceduto da Rousseau e come Rousseau egli, nel punto stesso in cui la condanna, la realizza, restando, almeno soggettivamente, legato ad essa, in quanto minutamente analizza, discerne, riflette e in tutto questo lavoro *sembra* irrimediabilmente chiuso in se stesso, nel suo egoismo, nella sua particolarità.

Tuttavia fra Leopardi e Rousseau la divergenza è sostanziale, e questa divergenza è resa più importante da quanto era accaduto nei tempi trascorsi fra loro. Rousseau vive *ante rem* e Leopardi vive *post rem*, e questa cosa, decisiva per la posizione storica di ambedue, è stata la grande rivoluzione. Rousseau aveva aperto la strada alla rivoluzione e aveva aperto la strada anche al romanticismo. Ora, Leopardi che vive nel romanticismo, lo rifiuta e non si abbandona alle sollecitazioni etiche e politiche che venivano da esso. E qui sta il punto più delicato per intendere tutta la posizione di Leopardi, il suo dramma, il suo intimo dissidio che non è tanto e soltanto un dissidio personale e soggettivo, ma un dissidio storico. Quella ragione, la ragione settecentesca, che egli condanna è anche la ragione che egli ama, l'unica che egli riconosce e sempre riconoscerà per tale, quella appunto che aveva prodotto la filosofia razionalistica e materialistica del '700, quella che aveva acceso tante speranze in tutto il campo della civiltà umana, e soprattutto della vita sociale e politica, speranze a cui ancora il Leopardi partecipa e che tuttavia egli riscontra deluse nei propri tempi. Alla radice di tutto l'atteggiamento di Leopardi verso la «ragione» e verso la «filosofia» sta questa delusione storica, in cui il momento politico è, naturalmente, decisivo. La ragione che doveva per sempre distruggere la barbarie, le superstizioni, instaurare l'uguaglianza e la democrazia, riportare l'uomo civile al giusto e sano equilibrio con la natura, distrutto nei «tempi bassi», distrutto dal Cristianesimo, e poi da quell'*acmé* di dispotismo che fu, secondo Leopardi, il '600, ebbene questa ragione è fallita, la rivoluzione da essa prodotta si è involuta, e ne è nato il dispotismo napoleonico e poi, soprattutto, l'epoca presente, la restaurazione, in cui la cosa migliore, più progressiva, è il

compromesso liberale e monarchico-costituzionalistico, a cui Leopardi, pur riconoscendone il relativo valore, ripugna come dinanzi a tutti i compromessi.

Questa delusione storica e con essa l'entusiasmo disincantato e quindi smorzato, o cangiato in asprezza e quasi in risentimento, e tuttavia insieme una inconcussa e nascosta fede, riguardo alla ragione e filosofia settecentesca, fremono nelle pagine dello *Zibaldone*, specialmente in tutta la sua prima metà. Riportiamo qui una pagina fra le più illuminanti. Leopardi ha descritto e ragionato, una delle tante volte, lo stato di barbarie e dispotismo, e continua:

Il mondo ha marcito appresso a poco in questo stato dal principio dell'impero romano, fino al nostro secolo. Nell'ultimo secolo, la filosofia, la cognizione delle cose, l'esperienza, lo studio, l'esame delle storie, degli uomini, i confronti, i paralleli, il commercio scambievole d'ogni sorta d'uomini, di nazioni, di costumi, le scienze d'ogni qualità, le arti ec. ec. hanno fatto progressi tali che tutto il mondo rischiarato e istruito, si è rivolto a considerar se stesso e lo stato suo e quindi principalmente alla politica ch'è la parte più interessante, più valevole, di maggiore e più generale influenza nelle cose umane. Ecco finalmente che la filosofia, cioè la ragione umana, viene in campo con tutte le sue forze, con tutto il suo possibile potere, i suoi possibili mezzi, lumi, armi, e si pone alla grande impresa di supplire alla natura perduta, rimediare ai mali che ne sono derivati, e ricondurre quella felicità ch'è sparita da secoli immemorabili insieme colla natura. Giacché insomma la felicità e non altro, è o dev'essere lo scopo di questa nostra oramai perfetta ragione, in qualunque sua opera: come questo è lo scopo di tutte le facoltà ed azioni umane.

Che saprà fare questa ragione umana venuta finalmente tutta intera al paragone della natura, intorno al punto principale della società? Lascio li esperimenti fatti in Francia negli ultimi del passato, e nei primi anni di questo secolo. Riconosciuta per indispensabile la monarchia, e d'altronde la monarchia assoluta per tutt'uno colla tirannia, la filosofia moderna s'è appigliata (e che altro poteva?) al partito di puntellare. Non idee di perfetto governo, non ritrovati, scoperte, forme di essenziale e necessaria perfezione. Modificazioni, aggiunte, distinzioni, accrescere da una parte, scemare dall'altra, dividere e poi lambiccarsi il cervello per equili-

brare le parti di questa divisione, toglier di qua, aggiunger di là: insomma miserabili risarcimenti, e sostegni, e rattoppature e chia-
vi e ingegni di ogni sorta, per mantenere un edificio, che perduto
il suo ben essere, e il suo stato primitivo, non si può più reggere
senza artifizi che non entrano affatto nell'idea primaria della sua
costruzione. La monarchia assoluta s'è cangiata in molti paesi
(ora mentre io scrivo s'aspetta che lo stesso accada in tutta Euro-
pa) in costitutiva. Non nego che nello stato presente del mondo
civile, questo non sia forse il miglior partito. Ma insomma questa
non è un'istituzione che abbia il suo fondamento e la sua ragione
nell'idea e nell'essenza o della società in generale e assolutamente,
o del governo monarchico in particolare. È un'istituzione arbitra-
ria, ascitizia, derivante dagli uomini e non dalle cose: e quindi ne-
cessariamente dev'essere instabile, mutabile, incerta e nella sua
forma, e nella durata, e negli effetti che ne dovrebbero emergere
perch'ella corrispondesse al suo scopo, cioè alla felicità della na-
zione (*Zib.* 574-77).

È la medesima posizione che dà un senso preciso alla con-
clusione del *Dialogo di Timandro e di Eleandro* (nonché a tante
altre pagine e versi del Leopardi), anche se ivi appaia come fil-
trata e allontanata dalla mediazione letteraria e poetica.

... dico, che se ne' miei scritti io ricordo alcune verità dure e tristi,
o per isfogo dell'animo o per consolarmene col riso, e non per al-
tro; io non lascio tuttavia negli stessi libri di deplorare, sconsiglia-
re e riprendere lo studio di quel misero e freddo vero, la cognizio-
ne del quale è fonte o di noncuranza e infingardaggine, o di bas-
sezza d'animo, iniquità e disonestà di azioni, e perversità di costu-
mi: laddove, per lo contrario, lodo ed esalto quelle opinioni, ben-
ché false, che generano atti e pensieri nobili, forti, magnanimi,
virtuosi ed utili al ben comune e privato; quelle immaginazioni
belle e felici, ancorché vane, che danno pregio alla vita; illusioni
naturali dell'animo; e infine gli errori antichi, diversi assai dagli
errori barbari; i quali, solamente, e non quelli, sarebbero dovuti
cadere per opera della civiltà moderna e della filosofia. Ma queste,
secondo me, trapassando i termini (come è proprio e inevitabile
alle cose umane); non molto dopo sollevati da una barbarie, ci
hanno precipitato in un'altra, non minore della prima; quantun-
que nata dalla ragione e dal sapere e non dall'ignoranza; e però
meno efficace e manifesta nel corpo che nello spirito, men gagliar-
da nelle opere, e per dir così più riposta ed intrinseca.

La *delusione storica* non è qui meno evidente e decisiva: «i quali, solamente, e non quelli, sarebbero dovuti cadere per opera della civiltà moderna e della filosofia»... «non molto dopo sollevati da una barbarie, ci hanno precipitato in un'altra»...; e il Leopardi può concludere, con scherzevolezza amara che tuttavia ricopre il suo più serio concetto: «Circa la perfezione dell'uomo, io vi giuro, che se fosse già conseguita, avrei scritto almeno un tomo in lode del genere umano».

Dunque vi è almeno un punto, nella storia moderna, in cui si è stati «sollevati dalla barbarie» e questo punto è stato la rivoluzione. In rapporto ad essa nasce il giudizio di Leopardi sulla propria epoca e sui due secoli che l'hanno preceduta. Ora, non è da credere che il giudizio negativo di Leopardi sulla propria epoca nasca tutto d'un colpo, sia tutto e soltanto un giudizio di risentimento e di avversione, di avversione moralistica. Esso è un giudizio che si è formato travagliatamente, proprio attraverso il tentativo di giustificare questa epoca, di vedere in essa non un fallimento, ma il principio di una vita nuova, lo svolgimento storico della rivoluzione, di trovare in essa il filo della speranza. Di qui anche l'attenta discussione che il Leopardi continuamente fa degli autori contemporanei, e i loro nomi sono significativi, la Staël, il Lamennais, il Constant, lo Chateaubriand, ecc. Questa discussione andrebbe ricostruita scrupolosamente e merita uno studio a parte. Ora, il tentativo di giustificare la propria epoca è importante e probativo, proprio perché in esso opera già la *delusione storica* e quindi operano già le caratteristiche categorie leopardiane, natura, ragione, filosofia, illusione, ecc., ed esso, sul piano teorico, diventa un tentativo di superarne la rigida contrapposizione e di trovare ulteriori termini di raccordo e di mediazione fra loro. In tale giudizio la dialettica civiltà-barbarie si fa assai stretta e ravvicinata:

Il tempo di Luigi decimoquarto e tutto il secolo passato, fu veramente l'epoca della corruzione barbarica delle parti più civili d'Europa, di quella corruzione e barbarie, che succede inevitabil-

mente alla civiltà, di quella che si vide ne' Persiani e ne' Romani, ne' Sibariti, ne' Greci ec. E tuttavia la detta epoca si stimava allora, e per esser freschissima, si stima anche oggi civilissima, e tutt'altro che barbara. Quantunque il tempo presente, che si stima l'apice della civiltà, differisca non poco dal sopradetto e si possa considerare come l'epoca di un risorgimento dalla barbarie. Risorgimento incominciato in Europa dalla rivoluzione francese, risorgimento debole, imperfettissimo, perché derivato non dalla natura, ma dalla ragione, anzi dalla filosofia, ch'è debolissimo, triste, falso, non durevole principio di civiltà. Ma pure è una specie di risorgimento; ed osservate che malgrado la insufficienza de' mezzi per l'una parte, e per l'altra la contrarietà ch'essi hanno colla natura, tuttavia la rivoluzione francese (com'è stato spesso notato) ed il tempo presente hanno ravvicinato gli uomini alla natura, sola fonte di civiltà, hanno messo in moto le passioni grandi e forti, hanno restituito alle nazioni già morte, non dico una vita, ma un certo palpito, una certa lontana apparenza vitale (*Zib.* 1077-78).

Di questo il Leopardi, attentissimo sempre al fenomeno della moda, vede un segno anche nelle mode mutate:

Applicare a questa osservazione le barbare e ridicolissime e mostruose mode (monarchiche e feudali), come guardinfanti, pettinature d'uomini e donne ec. ec. che regnavano, almeno in Italia, fino agli ultimissimi anni del secolo passato, e furono distrutte in un colpo dalla rivoluzione. E vedrete che il secolo presente è l'epoca di un vero risorgimento da una vera barbarie, anche nel gusto... (*ivi*).

Correlativo a questa posizione è il suo giudizio sulle «massime liberali» che ribadisce e assorbe quello sul dispotismo del XVII sec.:

Chiamano moderne le massime liberali, e si scandalizzano, e ridono che il mondo creda di essere oggi solo arrivato al vero. Ma elle sono antiche quanto Adamo, e di più hanno sempre durato e dominato, più o meno, e sotto differenti aspetti sino a circa un secolo e mezzo fa, epoca vera e sola della perfezione del dispotismo, consistente in gran parte in una certa moderazione che lo rende universale, intero, e durevole. Dunque tutta l'antichità delle mas-

sime dispotiche, cioè del loro vero ed universale dominio nei popoli (generalmente e non individualmente parlando), non rimonta più in là della metà del seicento. Ed ecco come quel tempo che corse da quest'epoca sino alla rivoluzione fu veramente il tempo più barbaro dell'Europa civile, dalla restaurazione della civiltà in poi. Barbarie dove inevitabilmente vanno a cadere i tempi civili; barbarie che prende diversi aspetti, secondo la natura di quella civiltà da cui deriva e a cui sottentra, e secondo la natura de' tempi e delle nazioni. Per esempio, la barbarie di Roma sottentrata alla sua civiltà e libertà, fu più feroce e più viva: quella dei Persiani fu simile nella mollezza e nella inazione e torpore, alla nostra. Ed ecco come il tempo presente si può considerare come epoca di un nuovo (benché debole) risorgimento della civiltà (*Zib.* 1100-01).

E nel tentativo di giustificare l'epoca, di trovare in essa una traccia di strada per il futuro, provvisoriamente, e quasi in via di sperimento, si configura al Leopardi in modo diverso anche quella dipendenza dalla «ragione» del «sentimentale», che prima era stata da lui denunciata e respinta nei romantici, e poi accettata, ma pessimisticamente, come inevitabile conseguenza dei tempi infausti e della loro deprecabile filosoficità. Ora invece:

Riferite a questo, per altro effimero e debole e falso, risorgimento della civiltà, la mitigazione del dispotismo, e la intolleranza del medesimo più propagata: il perfezionamento di quello che si chiama sentimentale, perfezionamento che data dalla rivoluzione (*Zib.* 1084).

Il Leopardi, sempre conseguente nelle sue posizioni particolari, raccoglie in questo «sentimentale» motivi molto specifici dell'epoca romantica, anzi dell'*ethos* della restaurazione, come «il risorgimento di certe idee cavalleresche» e perfino «un certo maggior rispetto della religione dei nostri avi», «tante altre opinioni e pregiudizi sociali, ma nobili, dolci e felici, ec.», elementi che più costantemente ripugnano all'animo del Leopardi, e che egli piuttosto attribuisce alla barbarie che alla civil-

tà²⁴. In essi egli cerca ora di vedere «cose che dimostrano un certo ravvicinamento del mondo alla natura, ed alle opinioni e sentimenti naturali, ed alcuni passi fatti indietro, sebbene languidamente, e per miseri e non vitali, anzi mortiferi principii, cioè il progresso della ragione, della filosofia, de' lumi» (*ivi*).

Questa è, in certo modo (quanto al contenuto dei tempi, non quanto alla volontà del superamento) la punta estrema del tentativo leopardiano di avvicinarsi alla propria epoca. Abbiamo visto come circondata di riserve: riserve che si riflettono, parrebbe, all'indietro, anche sulla rivoluzione, ma sulla rivoluzione non considerata in se stessa, bensì nel suo rapporto con la filosofia; ed è proprio questo il punto che ora ci interessa. Dapprima Leopardi afferma seccamente:

La rivoluzione Francese posto che fosse preparata dalla filosofia, non fu eseguita da lei, perché la filosofia specialmente moderna, non è capace per se medesima di operar nulla (*Zib.* 160),

e subito dopo, mitigando, aggiunge: «E quando anche la filosofia fosse buona ad eseguire essa stessa una rivoluzione, non potrebbe mantenerla».

Ma come potrebbe il Leopardi misconoscere il rapporto che c'era stato tra la filosofia e la rivoluzione? Egli non misconosce questo rapporto ed è quindi come travagliato dal duplice e opposto giudizio recato sulla rivoluzione da una parte, sulla filosofia-ragione e sui lumi dall'altra.

È cosa troppo nota qual fosse la depravazione interna de' costumi in Francia da Luigi 14, il cui secolo, come ho detto, fu la prima epoca vera della perfezione del dispotismo, ed estinzione e nullità delle nazioni e della moltitudine, sino alla rivoluzione. La quale tutti notano che ha molto giovato alla perdita morale francese, quanto era possibile: 1. in questo secolo così illuminato, e munito contro le illusioni, e quindi contro le virtù; 2. in tanta, e tanto radicata e vecchia depravazione, a cui la Francia era assuefatta; 3. in

²⁴ Si veda, ad es. nel *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'Italiani*, edizione del Flora (Milano, 1940), p. 579.

una nazione particolarmente ch'è centro dell'incivilimento, e quindi del vizio; 4. col mezzo di una rivoluzione operata in gran parte dalla filosofia, che volere o non volere, in ultima analisi è nemica mortale della virtù, perch'è amica anzi quasi la stessa cosa colla ragione, ch'è nemica della natura, sola sorgente della virtù (*Zib.* 911).

Sarebbe facile risolvere il disagio di queste righe dicendo che vi è in Leopardi come una posizione di maniera, nei riguardi della filosofia e della ragione, che gli impedisce di andare a fondo del proprio concetto storico-politico e di saldare la sua adesione ai fatti con una adesione ai princípi.

Ma niente sarebbe piú falsificante di una simile risposta riguardo al rapporto che Leopardi ha con le proprie idee. Il Leopardi si trova in certo modo in una contraddizione, ma questa contraddizione non è tra i fatti e un preformato, aprioristico, sistema di idee, ma ha tutta la sua origine nei fatti stessi, come appaiono ai suoi occhi: un movimento che ha fallito il proprio esito, a cui è venuta meno la direzione nella quale si svolgeva, che è stato tradito dalla storia²⁵. E pure dietro a questo movimento stava il massimo sviluppo del pensiero, delle «cognizioni», dell'«esperienza», ecc. che si fosse avuto nella civiltà umana, sviluppo che ha recato nel fatto un apporto positivo e decisivo, la rivoluzione, e che poi è rimasto come sganciato da questo. E allora il Leopardi, per oltrepassare l'antinomia in cui è chiuso e si dibatte, conia un termine intermedio, la «mezza filosofia», che non ha in se stesso carattere svalutativo, ma che richiama gli altri analoghi, non meno positivi, che già abbiamo trovato, della «civiltà media» e della «mezzana ignoranza».

L'intera filosofia è del tutto inattiva, e un popolo di filosofi perfetti non sarebbe capace di azione. In questo senso io sostengo che la filosofia non ha mai cagionato né potuto cagionare alcuna rivoluzione, o movimento, o impresa ec. pubblica o privata; anzi ha dovuto per natura sua piuttosto sopprimerli, come fra i romani, i

²⁵ Si pensi al già citato *Zib.* 575-77.

greci ec. Ma la mezza filosofia è compatibile coll'azione, anzi, può cagionarla. Così la filosofia avrà potuto cagionare o immediatamente o mediatamente la rivoluzione di Francia, di Spagna ec. perché la moltitudine, e il comune degli uomini anche istruiti, non è stato né in Francia né altrove mai perfettamente filosofo, ma solo a mezzo. Ora la mezza filosofia è madre di errori, ed errore essa stessa; non è pura verità né ragione, la quale non potrebbe cagionar movimento. E questi errori semifilosofici, possono esser vitali, massime sostituiti ad altri errori per loro particolar natura mortificanti, come quelli derivati da un'ignoranza barbarica e diversa dalla naturale; anzi contrari ai dettami ed alle credenze della natura, o primitiva o ridotta a stato sociale ec. Così gli errori della mezza filosofia, possono servire di medicina ad errori più anti-vitali, sebben derivati anche questi in ultima analisi dalla filosofia, cioè dalla corruzione prodotta dall'eccesso dell'incivilimento, il quale non è mai separato dall'eccesso relativo dei lumi, dal quale anzi in gran parte deriva. E infatti la mezza filosofia è la molla di quella poca vita e movimento popolare d'oggi (Zib. 520-21).

Il termine «mezza filosofia» ha così una duplice funzione: salva il rapporto positivo della filosofia con la rivoluzione; giustifica, anzi racchiude in sé, la successiva involuzione storica. La «mezza filosofia – completa il Leopardi – è strumento di civiltà incerta, insufficiente, debole, e passeggera per natura sua, perché la mezza filosofia tende naturalmente a crescere, a divenire perfetta filosofia, ch'è fonte di barbarie» (Zib. 1078). Infatti:

... la sua tendenza è parimenti alla ragione, e quindi alla morte, alla distruzione, e all'inazione. E presto o tardi ci deve arrivare, perché tale è l'essenza sua al contrario degli errori naturali. E l'azione presente non può essere se non effimera, e finirà nell'inazione come per sua natura è sempre finito ogni impulso, ogni cangiamento operato nelle nazioni da principio e sorgente filosofica cioè da principio di ragione e non di natura inerente sostanzialmente e primordialmente all'uomo. Del resto la mezza filosofia, non già la perfetta filosofia, cagionava o lasciava sussistere l'amor patrio e le azioni che ne derivano, in Catone, in Cicerone, in Tacito, Lucano, Trasea Peto, Elvidio Prisco, e negli altri antichi filosofi e patrioti allo stesso tempo. Quali poi fossero gli effetti de'

progressi e perfezionamenti della filosofia presso i Romani è ben noto (*Zib.* 521-22).

Il richiamo ai Romani è già la ormai inesorabile condanna della propria età:

Osservate ancora che il movimento e il fervore cagionato oggidì dalla mezza filosofia, va perdendo di giorno in giorno necessariamente tanti fautori e promotori ec. quanti si vanno di mano in mano perfezionando nella filosofia coll'esperienza ec. e quanti di semifilosofi, divengono o diverranno appoco appoco filosofi (*ivi*).

Che il modo come il Leopardi esce, con la dottrina della «mezza filosofia», dall'antinomia in cui si era chiuso, possa apparire piuttosto verbale e sofistico, non toglie ma anzi conferma il significato più intimo e nascosto della sua posizione: la contraddizione storica che egli ha profondamente vissuto e sofferto, la delusione storica che sta all'origine del suo pensiero. Di fronte a quella contraddizione egli ha avuto un preciso, anzi radicale, atteggiamento morale e politico, un atteggiamento sentimentale non meno saldo e coerente; tuttavia non aveva lo strumento mentale per scioglierla teoricamente, né la possibilità pratica di oltrepassarla nell'azione. Lo strumento mentale era il nuovo concetto della ragione, il concetto dialettico, che si era venuto in quegli anni, certo non senza connessione con la vita storica, costruendo e affinando altrove; la possibilità pratica avrebbe dovuto essere la presenza e il contatto di un movimento popolare rivoluzionario. Non si sorrida a pensarlo. Proprio il concetto della «mezza filosofia» colmava indirettamente quella contraddizione che abbiamo notato in una pagina precedente di questo studio fra la ragione radicalmente opposta alla natura, alla passione, e la ragione che si cala nella passione facendosi persuasione. («Per li fatti magnanimi è necessaria una persuasione che abbia la natura di passione, e una passione che abbia l'aspetto di persuasione appresso quello che la prova» *Zib.* 125). Ora, appunto questa presenza dell'elemento razionale, sostanziato di passione, nella *persuasione* è ciò che

rende possibile ogni efficace movimento popolare. Abbiamo visto or ora: «la mezza filosofia è la molla di quella poca vita e movimento popolare d'oggi». Ma questo concetto è rapidamente sviluppato da Leopardi in un pensiero che contiene il germe di una teoria formale della rivoluzione, e che sarebbe sorprendente fuori del tessuto di idee che siamo venuti rilevando e nella figura convenzionale che ci si suol fare di lui. Egli, svolgendo a suo modo e con accento del tutto diverso, il detto di Pascal che «l'opinione è regina del mondo, e gli stati dei popoli e i loro cangiamenti, fasi, rovesciamenti provengono da lei», osserva che il popolo non viene, come si crede, mosso in movimento dalle passioni, o dalle illusioni, sempre varie in quanto tali, ma «non può esser mosso in uno stesso senso se non da una cagione comune e conforme», ove quindi deve operare la cosa «più comune e costante» che è la ragione:

... perciò il popolo ha bisogno di un'opinione decisa, non dico vera, ma pur logica, e apparentemente vera, in somma conseguente e *ragionata*, perché tutto il resto non può essere un movente universale (Zib. 330).

Nel fallire del tentativo di giustificare la propria epoca, di vedere in essa un principio di vita nuova, resta fuori, insoddisfatta, e come sospesa nel vuoto, la volontà di superamento, allo stesso modo come, sul piano storico, rimaneva, agli occhi del Leopardi, interrotto e sospeso nel vuoto lo sforzo del '700 e della rivoluzione. Ma questa insoddisfazione dell'elemento volontaristico, pur così diffuso ed evidente in Leopardi (esso è in sostanza, vedremo, la base della sua morale eroica, della morale che si oppone al *fato*); l'impossibilità di concretarsi in cui esso viene obiettivamente a trovarsi, è appunto, accanto alla delusione storica e in connessione con questa, il fondamento di quello che è stato detto il «pessimismo storico» di Leopardi. Se il tentativo di districarsi dalla propria antinomia, conservandone, sul piano storico e su quello teorico, gli opposti valori, fa costruire al Leopardi il concetto della «mezza filosofia»,

il puro elemento volontaristico produce un altro termine, simmetrico e opposto al precedente, quello dell'*ultrafilosofia*, in cui sembra condensarsi la «disperata speranza» dell'individuo Leopardi²⁶.

... la salvaguardia della libertà delle nazioni non è la filosofia né la ragione, come ora si pretende che queste debbano rigenerare le cose pubbliche, ma le virtù, le illusioni, l'entusiasmo, in somma la natura, dalla quale siamo lontanissimi. E un popolo di filosofi sarebbe il più piccolo e codardo del mondo. Perciò la nostra rigenerazione dipende da una, per così dire, ultrafilosofia, che conoscendo l'intero e l'intimo delle cose, ci ravvicini alla natura. E questo dovrebbe essere il frutto dei lumi straordinari di questo secolo (*Zib.* 115).

Se il termine «ultrafilosofia» non torna, ci sembra, altre volte, il concetto in esso racchiuso si riaffaccia di continuo nella prima metà dello *Zibaldone*, e si alterna con l'altro concetto, di per sé puramente negativo, che «il miglior uso ed effetto della ragione e della riflessione, è distruggere o minorare nell'uomo la ragione e la riflessione, e l'uso e gli effetti loro» (*Zib.* 1163). I due concetti si alternano, in un gioco di luci e di ombre, finché il primo non si confonde e risolve nel secondo, com'era fatale nel dissociarsi di quello da qualunque concreta e pratica possibilità: e abbiamo così quel concetto-programma della ragione contro la ragione, dello autosvuotarsi della filosofia come dimostrazione della sua inutilità, che si presenta più di una volta in modo manierato e quasi lezioso – e non senza comunque una nota di insincerità – nelle opere letterarie e destinate al pubblico di Leopardi²⁷.

²⁶ «Vero è che la distruzione delle illusioni generali influisce sempre sulle individuali. Queste non potranno mai estirparsi del tutto, altrimenti l'uomo non esisterebbe più. Nondimeno s'indeboliscono, si rendono inattive ec. quando non sono fondate sopra una felice persuasione generale, e di principii, che contraddica e resista anche al fatto e all'esperienza. Tolta questa persuasione, l'individuo maturo cede presto all'esperienza buona parte delle sue illusioni individuali, e tutta la forza e la costanza delle altre, che già non sono più un'opinione, ma una specie di disperata speranza» (*Zib.* 1864-65).

²⁷ Si veda più sopra, nota 20.

Ma se l'elemento volontaristico si dissolve in tal modo, nella sua inane proiezione pratica e soggettiva verso il futuro, esso per un altro verso si traduce nella costante esaltazione leopardiana dell'azione, dell'operosità, della vita pratica e dell'energia. Alla prima origine di questa esaltazione sta senza dubbio la connessione classicheggiante di eroismo e poesia, che in qualche modo ravvicina il poeta e l'uomo di azione, anzi li congiunge nel germe, attribuito loro in comune, dell'immaginazione e delle «vitali illusioni». Ma questa prima origine si evolve in Leopardi in un senso, e con un sapore, tutto moderno. È il momento, che abbiamo già indicato della *vitalità*, dell'insopprimibile vitalità, che viene innanzi tutto esaltato. Sul fondamento di esso il Leopardi mette in rilievo il valore intrinseco dell'energia e dell'opera, in rapporto al problema della felicità. Ma l'energia e l'opera assumono poi un valore oggettivo nei riguardi della società e dei suoi progressi, divengono «virtù» e vita morale. In relazione a questo aspetto il Leopardi afferma l'unità dell'uomo come essere destinato a operare. Non esistono, in modo naturale, per Leopardi, tipi di uomini destinati alla contemplazione, altri all'azione. La contemplazione, la pura e separata contemplazione, è per lui semplicemente una corruzione e una mortificazione della natura umana. In rapporto a questo concetto stanno molti suoi giudizi sul cristianesimo²⁸, come, per altro verso, sulla barbarie e gli effetti sociali e pratici del dispotismo. Questo suo concetto assume anche un particolare valore riguardo all'Italia del tempo, ai suoi costumi, al problema del suo rinnovamento letterario, ai suoi rapporti con le altre nazioni europee, problemi tutti a cui Leopardi era attentissimo e sensibilissimo²⁹:

Se l'uomo sia nato per pensare o per operare, e se sia vero che il miglior uso della vita, come dicono alcuni, sia l'attendere alla filosofia ed alle lettere (quasi che queste potessero avere altro oggetto

²⁸ Si veda *Zib.* 253-54; ma gli esempi potrebbero essere moltiplicati.

²⁹ Si confronti il passo che viene qui riportato con il primo capitolo di *Il Parini, ovvero della gloria*.

e materia che le cose e la vita umana e il regolamento della medesima, e quasi che il mezzo fosse da preferirsi al fine), osservatelo anche da questo. Nessun uomo fu né sarà mai grande nella filosofia o nelle lettere, il quale non fosse nato per operare più e più gran cose degli altri, non avesse in sé maggior vita e maggior bisogno di vita che non ne hanno gli uomini ordinari, e per natura ed inclinazione sua *primitiva*, non fosse più disposto all'azione e all'energia dell'esistenza, che gli altri non sogliono essere. La Staël lo dice dell'Alfieri (*Corinne* t. I, livre dernier), anzi dice ch'egli non era nato per iscrivere, ma per fare, se la natura de' tempi suoi (e nostri) glielo avesse permesso. E perciò appunto egli fu vero scrittore, a differenza di quasi tutti i letterati o studiosi italiani del suo e del nostro tempo. Fra' quali siccome nessuno o quasi nessuno è nato per fare (altro che fagiolate), perciò nessuno o quasi nessuno è vero filosofo né letterato che vaglia un soldo. Al contrario degli stranieri, massime degl'inglesi e francesi, i quali (per la natura de' loro governi e condizioni nazionali) fanno, e sono nati per fare più degli altri. E quanto più fanno o sono naturalmente disposti a fare, tanto meglio e più altamente e straordinariamente pensano e scrivono (*Zib.* 2453-54).

In queste parole, come si vede, l'ideale di attività eroica si è trasformato in un preciso valore civile. Esso è visto da Leopardi, molto nettamente, in rapporto al problema dell'Europa moderna³⁰, anche se ciò possa sembrare in contraddizione (e il Leopardi, vedremo, è conscio di questa possibile accusa e se ne difende) con altre sue affermazioni:

... il mio sistema, invece di esser contrario all'attività, allo spirito di energia che ora domina una gran parte di Europa, agli sforzi diretti a far progredire la civilizzazione in modo da render le nazioni e gli uomini sempre più attivi e più occupati, gli è anzi direttamente e fondamentalmente favorevole (quanto al principio, dico, di attività e quanto alla civilizzazione considerata come aumentatrice di occupazione, di movimento, di vita reale, di azione, e somministratrice di mezzi analoghi...) (*Zib.* 4187).

³⁰ Si confronti la posizione che qui illustriamo con il *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'Italiani*; in particolare quanto ivi è detto sulla attuale rispettiva situazione dei popoli settentrionali e dei meridionali quanto allo sviluppo della civiltà.

La data di questo pensiero è anch'essa importante: esso è del 13 luglio 1826, ossia non appartiene alla prima fase di Leopardi, quella che abbiamo fin qui prevalentemente esaminata, ma già al pieno sviluppo del suo pessimismo, al momento anzi in cui di questo pessimismo si è già prodotta la crisi decisiva, che è, vedremo, la crisi del concetto di natura come positiva vitalità; ed esso è strettamente connesso all'analisi che il Leopardi fa di questa crisi, e da un siffatto contesto lo abbiamo strappato.

Questo apprezzamento dell'energia nella società e nell'Europa moderna non rimane in Leopardi un'affermazione generica, ma lo porta a precise e felici intuizioni storiche, a vedere per esempio in una luce particolare il dispotismo napoleonico, che egli altrimenti, dal punto di vista formale, aveva considerato su una medesima linea dei dispotismi di Luigi XIV e di Federico II, ulteriore perfezionamento di quelli³¹.

Il sistema di Napoleone metteva in somma le sostanze dei privati inabili e inerti fra le mani degli abili e attivi, e il suo governo, tuttoché dispotico, perciò appunto conservava una vita interna che non si trova mai ne' governi dispotici, e non sempre nelle repubbliche, perché l'uomo di talento e volontà di operare, era quasi sicuro di trovare il suo posto di onore e di guadagno. Al che contribuiva la molteplicità infinita degl'impieghi la quale faceva che ogni uomo abile ed operoso potesse essere mantenuto e arricchito a spese dei privati inabili e pigri. (Oltre una certa sagacità ed equità nella scelta dei talenti e delle persone). E per una parte non aveva il torto, perché il privato incapace e indolente, né beneficato giova, né maltrattato nuoce alle cose pubbliche. E ne seguiva che tutto il corpo che sotto qualunque governo sarebbe stato morto, si lagnasse di lui, e tutto quello che parte sarebbe stato vivo in qualunque circostanza, parte lo era per la natura e l'efficacia del suo governo, se ne lodasse (*Zib.* 229)³².

³¹ Si veda *Zib.* 906.

³² Il Leopardi si diverte ad opporre l'efficacia costruttiva della dittatura napoleonica agli effetti distruttivi del dispotismo teocratico. «Bonaparte per isnidare i malan-

Abbiamo parlato di una, sia pur astratta, volontà di superamento delle contraddizioni dell'epoca, e abbiamo messo in rapporto questa volontà leopardiana con la sua concezione dell'energia e dell'operare umano nel mondo storico. Ma aveva il Leopardi, ci si può chiedere, una concezione del mondo storico che rendesse obiettivamente possibile e giustificasse una siffatta volontà? Questa domanda tocca un insieme di idee assai complesse nel Leopardi, intorno alle quali corrono, in generale, per opera degli interpreti, equivoci molto grossolani. Indicheremo solo brevemente queste idee, perché esse andrebbero studiate e lumeggiate non per se stesse, ma in rapporto alle discussioni che erano state fatte e alle teorie che erano state svolte o accennate, soprattutto in Francia e in Italia, negli ultimi decenni del '700 e nei primi del secolo. In generale si ritiene che Leopardi neghi il progresso e combatta l'idea di esso. Ora, questo non è esatto. Leopardi si vale moltissimo dell'idea del progresso, se ne vale anzi in un modo immediato e diretto, che sotto molti riguardi la pone fuori discussione. Egli non solo crede al progresso di elementi particolari del mondo umano, come scienza, tecniche, filosofia, linguaggi, ecc., ma crede a un generale progresso dell'incivilimento, che traversa i cicli di civiltà e barbarie, inteso in un senso assai preciso di un andar avanti, di un allargarsi di cognizioni e occupazioni, di un estendersi anche geografico dei rapporti umani, di un differenziarsi e arricchirsi qualitativo e nello stesso tempo di un sempre maggiore uniformarsi del costume sociale. All'interno di questa concezione fa tutto il suo gioco l'idea della *modernità*, del *moderno*, da Leopardi adoperata di continuo e che egli ap-

drini da una contrada di Parigi v'introdusse i giullari e i giocolieri per richiamarvi il popolo, e frequentarla. ... Il papa, alcuni mesi addietro per isnidare i malviventi da Sonnino, luogo di loro rifugio nei confini del suo stato verso Napoli, decretò la distruzione di quel paese. Bonaparte popolò il nido dei ladroni per cacciarneli, e ottenne l'intento; il papa giudicò di non potere ottenerlo fuorché colla distruzione di quel luogo. Dice Cicerone che si devastano e distruggono le città nemiche, ma che, se distruggiamo le nostre proprie, ci caviamo gli occhi di nostra mano» (Zib. 251-52).

plica a tutti i tempi, a tutte le epoche storiche (indipendentemente dalla sua consueta contrapposizione dei «moderni» e degli «antichi»), e a cui egli annette un valore particolare, una vera qualità assiologica, talché gli diventa criterio per il giudizio sui vari popoli, e sul rapporto di livello in cui essi, appunto in riguardo al progresso, vengono a trovarsi tra loro, problema che lo affatica di continuo, in uno sforzo di obiettività in cui egli domina il suo pur vibrante animo d'italiano. Si veda quanto egli scrive sugli Orientali e sugli Americani, ma soprattutto sui paesi europei, Inghilterra, Germania, Francia, Italia, Spagna, sulla parte che essi hanno avuto e che tuttora ad essi spetta, nella formazione del mondo contemporaneo ecc. Si veda il suo insistere sulle diversità sostanziali, come egli dice, fra le diverse civiltà e le diverse epoche storiche. Davvero è cosa balorda presentare, in questo senso, il Leopardi come un negatore del progresso, ossia del procedere storico. Ciò che Leopardi nega è altra cosa; egli nega quel che egli chiama, e che allora si chiamava, «perfettibilità», gran tema di discussione nel '700, e concetto piuttosto legato all'antistoricismo dell'età illuministica e al permanere in essa di forti elementi platonici (nessuno più antiplatonico di Leopardi, in prosa come in poesia; e anche su questo punto si son dette, anche da uomini illustri, non poche cose sbagliate sul conto di lui) che non all'intuizione della vera essenza della storia³³. Al concetto di «perfettibilità» il Leopardi sostituisce quello di «conformabilità», aperto a tutte le possibilità, lontano da ogni platonismo, che egli connette con la sua dottrina, anch'essa assai elaborata, dell'*assuefazione* (a cui già abbiamo accennato), cercando di farlo scaturire da quest'ultima, come una modificazione qualitativa che si produca da un graduale e vario accumularsi quantitativo di espe-

³³ Naturalmente, il fatto che Leopardi neghi la «perfettibilità», non significa che egli ne neghi anche il problema. Il Leopardi anzi lo discute e ridiscute di continuo e in questo senso, indubbiamente, rimane anch'egli impigliato, sia pure per un lato negativo, in quella vecchia impostazione.

rienze³⁴; e organizzando in esso i suoi pensieri (tutt'altro che trascurabili) sull'influenza dell'*accidentale* e dei fattori materiali nello svolgimento e nel *progresso* della civiltà umana. Insieme di dottrine e di spunti teorici i quali sono strettamente uniti col materialismo di Leopardi, e nei quali egli non ci presenta mai una visione statica dell'uomo, ma l'uomo che muta e si trasforma nella storia.

Ciò che tuttavia non si può negare è che rimanga uno *hiatus*, una non avvenuta saldatura concettuale, fra l'idea leopardiana del progresso e questa dottrina della «conformabilità»; *hiatus* che non si sarebbe potuto colmare se non con un concetto dialettico della ragione e della realtà, che il Leopardi non arrivò a possedere. Per questo *hiatus*, per questa lacuna, come abbiamo già visto, il Leopardi filosofo si dissocia dal Leopardi moralista e mentre il primo rimane nel fondo, emerge con tutta la sua veemenza e passione il secondo. Il Leopardi moralista, se per un verso produce il *pessimismo storico* – e abbiamo visto su quale fondamento esso vada indagato e quale significato di lotta esso assume –, per un altro verso, ma sul medesimo fondamento, produce quel concetto tutto moderno della felicità come sviluppo di energia vitale, come operosità e attività, e dell'unità fondamentale dell'uomo come prassi, col quale egli reagisce, sulla via aperta dai Parini e dagli Alfieri, alla fiacchezza morale della tradizione letteraria italiana degli ultimi secoli. Ricordiamo: «Nessun uomo fu né sarà mai grande nella filosofia o nelle lettere, il quale non fosse nato per operare più e più gran cose degli altri, non avesse in sé maggior vita e maggior bisogno di vita che non ne hanno gli uomini ordinari, e per natura e inclinazione sua *primitiva*, non fosse più disposto all'azione e all'energia dell'esistenza, che gli altri non sogliono essere». Questa energia che si trasforma in virtù, in virtù moderna e civile, è tuttavia innanzi tutto lodata nel suo aspetto

³⁴ Si veda *Zib.* 1682-83 sul carattere *acquisito* della stessa «conformabilità».

vitale («maggior vita e maggior bisogno di vita»), e questo è caratteristicamente leopardiano. L'operare, l'azione è di per sé fonte di felicità, allegria, gioia di vita.

L'azione viva e straordinaria è sempre, o bene spesso, cagione d'allegria, purché non abbatta il corpo (*Zib.* 1328).

La gioia di vivere è fortemente sentita da Leopardi, ed essa, in modo diretto e indiretto, come immediata presenza o come acuta nostalgia, è uno dei motivi fondamentali della sua poesia³⁵. Talvolta essa si presenta, come desiderio, in modo esasperato e terribile, fin dai primi anni, come quando, da quella che gli appariva la sua prigione, Recanati, scriveva, a diciott'anni, al Giordani (30 aprile 1817):

io voglio un mondo che m'alletti e mi sorrida, un mondo che splenda (sia pure di luce falsa)

ove quella parentesi non può non produrre sgomento in chi legge, come di un abisso che si spalancasse dinanzi all'inconsapevole Leopardi, al suo destino individuale. Eppure nella medesima lettera egli diceva al Giordani: «Nessun desiderio mi ha fatto né mi farà mai infelice». Era la giovinezza, la fiducia della giovinezza. In una delle ultime poesie egli, in un verso arido e bellissimo, scriverà la condanna tragica della vecchiezza a cui precocemente sentiva o credeva di avviarsi:

incolume il desio, la speme estinta.

Tra quella frase e questo verso si chiude, in un grande arco di «disperata speranza» e di dolore, tutta l'esperienza di Leo-

³⁵ Essa è anche il motivo d'ispirazione dell'*Elogio degli uccelli*, in cui è anche concretamente rappresentata, negli animali che cercano l'immobilità e in quelli che cercano il movimento, l'antitesi in cui per Leopardi si polarizzerà, come vedremo, la vita.

pardì. Il «desio incolume», sempre risorgente, anche dalla noia, fu il segno di essa. Essa, intrinsecamente, non fu mai una negazione della vita. Questa adesione alla vita, anche nella negazione ragionata di essa (ma questa negazione, che è una relativa negazione, è un fatto assai complesso, assai diverso da quel che di solito si crede; che non si spiega, come si è usi, solo biograficamente e psicologicamente, ma col successivo e necessario complicarsi della problematica leopardiana) è la sostanza più intima e costante della sua poesia, è l'elemento stesso di resistenza in cui si produce il suo «pessimismo». Ben diverso, come giustamente vide il De Sanctis, dal pessimismo a freddo dei pensatori falsamente sistematici (i «poemi metafisici», dichiarava con sprezzo Leopardi), dal pessimismo di uno Schopenhauer. Pessimismo virile e fortificante che nutrì con la sua poesia, contro le ipocrite preoccupazioni di un Tommaseo, com'è noto, la giovinezza di un De Sanctis o di un Cairoli, e di tanti altri. Quando i versi di Leopardi cadono fuori di quell'adesione alla vita (e sia pure la vita della ginestra) essi cadono fuori della poesia, come in quella specie di biglietto lasciato sul tavolo che è il famoso *A se stesso*. Anche nella conclusione di *Aspasia*, non poco volontaristicamente sforzata, il Leopardi mira «il mar la terra e il ciel», l'universo sotto forme sensibili e palpitanti, ed è una apertura vitale in quella sforzatura. Di quell'adesione alla vita, del valore oggettivo di tale adesione, il Leopardi era del resto cosciente. Non si tratta del solito motivo delle illusioni risorgenti ecc., ma di qualcosa di più intimamente legato con la sostanza della sua poesia. Egli dice:

La poesia malinconica e sentimentale è un respiro dell'anima. L'oppressione del cuore, o venga da qualunque passione, o dallo scoraggiamento della vita, e dal sentimento profondo della nullità delle cose, chiudendolo affatto non lascia luogo a questo respiro...

e stupendamente conclude:

Ma quantunque chi non ha provato la sventura non sappia nulla, è certo che l'immaginazione, e anche la sensibilità malinconica

non ha forza senza un'aura di prosperità, e senza un vigor d'animo che non può stare senza un crepuscolo un raggio un barlume di allegrezza (*Zib.* 136).

In queste parole non è forse racchiusa un'estetica generale, ma certo, – insieme con l'altra proposizione, «il sentimento se non è fondato sulla persuasione è nullo» (*Zib.* 1557) – la più precisa qualificazione che si sia mai data della poesia leopardiana, fatta di persuasione, ossia ragionamento, e sentimento, illuminati, anche nella malinconia o nella disperazione, da un barlume, un crepuscolo di allegrezza.

Ma l'energia vitale e la felicità vitale sono inizialmente, per il Leopardi, «natura». Esse rientrano nella sua iniziale contrapposizione di «natura» e «ragione» alla cui origine, abbiamo visto, sta la *delusione storica*. Questa delusione non spiega solo il pessimismo storico di Leopardi, ma il suo successivo e rapido svolgersi in pessimismo totale, in quello che è stato chiamato «pessimismo cosmico»; ossia spiega tutto il pensiero leopardiano. I due pessimismi nascono da un unico germe, appartengono a un unico processo di pensiero. Ciò non si può intendere se non si coglie l'accento nuovo, l'accento non più settecentesco, che il Leopardi fin da principio ha portato nel termine «natura». Come abbiamo già accennato essa non è più soltanto per lui spontaneità e passione, come per Rousseau, ma vitalità, autonomo valore vitale. Il configurarsi di questa autonomia è proprio, inizialmente, condizionato dall'aspra contrapposizione con la ragione. La sofferta svalutazione della ragione porta il Leopardi all'assunzione di un valore che gli appare opposto a quello della ragione, appunto il valore della vitalità³⁶. I termini *vitale*, *vitalità* ricorrono spessissimo in Leopardi, e sono ter-

³⁶ È curioso come questo moderno e preciso significato della leopardiana «natura» sia sfuggito agli interpreti a tal punto che ad es. negli indici analitici degli argomenti, che si sono fatti per lo *Zibaldone* (sia in quello Doria-Flora, aggiunto alla ed. cit.; sia in quello del De Robertis annesso alla sua scelta; Firenze, 1922), addirittura manca la voce *vitalità*, quando essa invece figura per ben tre volte, eccezionalmente, nell'*Indice del mio Zibaldone*, compilato dal Leopardi, con numerosissimi richiami al testo.

mini di uso e di gusto moderno, che danno l'impronta di originalità al suo concetto di «natura», nonostante l'intelaiatura illuministica che sta alla sua origine, e preludono, come abbiamo accennato, nella funzione dinamica da essi assunta nello svolgimento del pensiero di Leopardi, al pieno '800 e perfino, in parte, al '900, in un aspetto relevantissimo della loro problematica filosofica. Che ciò non sia mai stato notato dagli interpreti è una prova di più di come il pensiero leopardiano sia stato studiato *provincialmente* e sia rimasto oscuro e incompreso nel suo intrinseco significato, in quel significato che possiamo dire europeo, perché racchiude in sé, almeno in germe, la storia e la catastrofe di gran parte del pensiero europeo, del pensiero borghese europeo.

Di questo svolgimento del pessimismo leopardiano daremo qui solo una rapidissima traccia, per quello che essa serve a giungere alle nostre presenti conclusioni, riservandoci per un'altra volta la sua indagine e la sua dimostrazione nei particolari. Al *vitalismo* di Leopardi, molto più che al suo materialismo (il quale, come giustamente ha osservato il Tilgher³⁷, ha in principio carattere piuttosto agnostico, e quindi, in sostanza, incerto), sono inizialmente legati i temi emozionali più generalmente noti del suo pensiero, felicità, piacere, desiderio, speranza, noia, dolore, compassione e perfino quello della religione. La stessa contrapposizione di *antichi* e *moderni* è tutta colorita da questo vitalismo e dipende in sostanza da esso; cioè, assume un significato del tutto diverso da quello tradizionale: la superiorità degli antichi sui moderni è sempre vista, in definitiva, da Leopardi nella loro maggior pienezza vitale, e quindi nella loro maggiore felicità. Il motivo della *virtù*, che, abbiamo veduto, è in Leopardi socialmente condizionato, di-

³⁷ *La filosofia di Leopardi* (Roma, 1940), p. 88. Quest'opera del Tilgher è ricca di acute osservazioni particolari, anche se presenta un'interpretazione complessiva di Leopardi completamente errata, statica e arbitrariamente frantumata negli argomenti presi in considerazione; e, quel che è peggio, ricondotta a concezioni personali dell'autore e a suoi gladiatorii atteggiamenti poleмici, del tutto estranei a Leopardi.

pende anch'esso, in ultima analisi, da questo elemento della vitalità, e ciò spiega perché in quell'equilibrio instabile di natura e ragione che è per lui la società e la civiltà (civiltà media), l'elemento portante ed equilibrante rimanga nella «natura». Esclusa la ragione, condannato il mondo contemporaneo (ricordiamo, sulla base della *delusione storica*), il Leopardi s'immerge tutto in questo suo vitalismo e ben presto s'imbatte nella contraddizione intrinseca di ogni puro vitalismo, in quella contraddizione con cui venne ad urto e in cui praticamente naufragò, qualche decennio più tardi, il pensiero del Nietzsche (molti accenti del Leopardi, di questo Leopardi, fanno presentire il Nietzsche con cui egli ha un lato di parentela, mentre nessuna parentela di temperamento egli ha con l'ipocrita Schopenhauer). La contraddizione si stabilisce in rapporto al millenario problema della felicità. L'eccellenza vitale non può non intendersi come un massimo di vivacità e di sensibilità; ora, se l'aumento di sensibilità rende accessibili maggiori gioie, esso, ben più largamente, almeno nel mondo umano che finora conosciamo, procura dolori e sofferenze, e incurabile infelicità. È ancora una volta l'urto con la società presente, e la sofferta coscienza della propria personale posizione in essa, del proprio isolamento, che procura al Leopardi lo svelarsi dell'intrinseca contraddizione di ogni mero vitalismo. Ma le sue vicende personali, non che essere l'unico filo conduttore del suo pensiero, come si è soliti attribuire, sono solo la cucitura interna (e non accade questo in ogni pensatore che pensi *concretamente*, che stia coi piedi solidamente sul terreno della propria epoca?) dello sviluppo logico, compiuto da Leopardi, di detta contraddizione. Questa crisi, o almeno l'inizio già maturo e scoperto di essa, si può all'ingrosso localizzare nell'anno 1823 (la grandissima parte dei pensieri che noi abbiamo sin qui analizzato rientra nel limite del 1822), e la prima pubblicazione delle *Operette morali*, a parte il loro splendore letterario (non sempre del resto interamente genuino) ne è un primo, ma anche, dal punto di vista del pensiero, affrettato e manierato fissamento.

Ma il Leopardi non si arresta alla contraddizione del vitalismo, al rilievo di essa, e prosegue oltre. (Egli non tanto facilmente rinunzia al valore *vita*.) Non si arresta, cioè, alla fase nietzscheana. Svolge la contraddizione; il termine «natura», che fin'allora s'era praticamente identificato con quello di «vita», gli si duplica in *vita* ed *esistenza* e in questo sdoppiamento, nell'ostilità e contraddizione dei due termini, egli trova il vero senso di quella contraddizione. Il momento morale-vitale (bene-male) e quello *esistenziale* si staccano l'uno dall'altro; quest'ultimo assorbe i motivi, fino a quel momento vaganti, del *nulla* e della *noia*. La *noia*, gran tema dei romantici, da Byron a Puškin a Foscolo e a tanti ancora, tema già caro a Leopardi, ma confuso con gli altri, con la melanconia, disperazione ecc., assume a questo punto un valore tutto peculiare, che lo fa emergere rispetto agli altri e gli dà, per così dire, una posizione di privilegio. Essa diventa organo di conoscenza assoluta e filosofica, conoscenza emozionale, stato d'animo decisivo, che contrassegna la posizione «metafisica» dell'uomo nell'universo, la sua grandezza e la sua miseria: la conoscenza e l'esperienza del nulla, legato intrinsecamente e direttamente non alla vita, ma all'*esistenza*, nell'ostilità loro. Il *nulla* è in questo senso, cioè in questo legame, per il Leopardi, il *poter non essere* e il *poter essere altrimenti* di ogni cosa, e quindi l'aspetto di *fato* che assume di fronte all'uomo la «natura», ormai identificata con l'esistenza contro la vita. La *noia*, a questo punto, ha in Leopardi la precisa funzione che ha l'*angoscia* in Kierkegaard, ma con ben maggiore coerenza, almeno da un punto di vista non religioso, perché la differenza sostanziale fra i due è proprio l'assenza di ogni motivo religioso in Leopardi, l'estinguersi anzi di quelle vaghe e incerte fiammelle di religiosità (in senso proprio) che erano baluginate nella sua giovinezza, il suo rinsaldarsi in un radicale ateismo. L'evolversi della sua problematica dell'*infinito* ne è una dimostrazione esplicita e logica. Leopardi anticipa così, in modo quasi stupefacente, bruciando in se stesso le tappe, quello che più tardi sarà lo svolgimento di una parte importante del pensiero europeo dal *vitalismo* all'*esi-*

stenzialismo, e prolunga, sotto questo aspetto, la sua problematica fino ai nostri giorni. Ma di quale parte del pensiero europeo? Lasciando per ora fuori considerazione il fondo sociale che essa esprimeva ed esprime, possiamo dire: di quella parte del pensiero europeo che si è svolta all'infuori del pensiero dialettico, priva di esso e sequestrata da esso. Ora, la mancanza del pensiero dialettico era proprio la deficienza originaria di Leopardi, quella che ha condizionato il suo dissidio iniziale, la *delusione storica*. Si veda quindi con quanta fatale coerenza il Leopardi è andato in fondo alla propria esperienza, e come egli appartenga intrinsecamente e genuinamente al dramma dei nostri tempi e della loro cultura, vita e società. Leopardi ha dissolto il proprio vitalismo nel nichilismo, nel modo più conseguente. Ma qui sta proprio il punto decisivo nel giudizio complessivo sul Leopardi: a differenza del moderno esistenzialismo, egli non ha portato in questo nichilismo nessun compiacimento, come non ha portato nel suo materialismo nessuna perplessità: nessun elemento dell'*ethos* piccolo-borghese è operante in lui. Giunto a questo limite estremo, di fronte a cui, si può dire, tutto il resto era caduto, l'unico elemento positivo che rimane fra le sue mani è la ragione, proprio quella ragione settecentesca, l'unica che egli conosceva, che era stata il massimo oggetto del suo amore e del suo odio intellettuale, ossia della sua intellettuale disperazione, nata da una contraddizione storica, non logicamente sanata.

Il nichilismo leopardiano infatti conclude con l'ostilità della natura verso la vita in generale e verso quella dell'uomo (come la più viva tra le vite) in particolare. Ostilità fatta di indifferenza, ossia di *niente*. Quell'indifferenza che il Leopardi più di ogni cosa aveva odiato e che aveva denunziato frutto dell'eccessiva ragione, dell'eccessiva civiltà, ha finito per trovarla come il volto e il carattere della già amata «natura». È inutile stare a imputare a Leopardi la contraddittorietà di questa conclusione, dell'antitesi natura-vita, o esistenza-vita. Questa antitesi non è meno contraddittoria e insostenibile di quella iniziale di natura-ragione o di quella rousseauiana di natura-civiltà. È per

un processo che si svolge coerentemente, abbiamo visto, che il Leopardi è sbalzato, nella impossibilità di una mediazione dialettica, dalla primordiale antitesi natura-ragione all'opposta contraddizione di natura e vita. Ma giunto al termine di questo processo Leopardi stesso si rende conto della contraddizione, e se ne rende conto in rapporto a quella *ragione* che la nuova antitesi sembrava lasciar fuori, immune e intatta. Le contraddizioni sono ormai, ai suoi occhi, nella «natura» stessa, ossia nell'«esistenza». In queste contraddizioni (e nella crudeltà della natura) si è a poco a poco trasformato quel generoso disordine e sperpero della natura che egli aveva vagheggiato, contro la ragione «geometrizzante» e platonica, nella fase più giovanile del suo pensiero:

Contraddizioni innumerabili, evidenti e continue si trovano nella natura considerata non solo metafisicamente e razionalmente, ma anche materialmente (*Zib.* 4204).

Poco ci importano qui gli esempi che reca Leopardi, anche se siano tutt'altro che sciocchi. Quel che conta è la conseguenza che il Leopardi trae dalla sua constatazione, una conseguenza che riguarda la ragione. Ma non è, come si potrebbe credere, una conseguenza di carattere scettico o agnostico (vi sono indubbiamente tentativi e accenni molteplici anche in questo senso), ma una conseguenza che va assai più in profondo, e che reca alle soglie dell'esigenza di una riforma in senso dialettico del concetto della ragione stessa. Quelle contraddizioni costituiscono un «mistero grande» che non si può spiegare se non «rinunziando in certo modo anche al principio di cognizione, *non potest idem simul esse et non esse*» (*Zib.* 4129). «In certo modo»: non volgendosi senz'altro a un facile scetticismo o a una facile metafisica. A quel principio il Leopardi è pur saldamente attaccato, e tuttavia

... quel principio, estirpato il quale cade ogni nostro discorso e ragionamento ed ogni nostra proposizione, e la facoltà istessa di poterne fare e concepire dei veri, dico quel principio *Non può una*

cosa insieme essere e non essere, pare assolutamente falso quando si considerino le contraddizioni palpabili che sono in natura (Zib. 4099).

Ma le contraddizioni che il Leopardi rinviene, o crede di rinvenire, in *natura*, egli le riassume tutte nella sua antitesi natura-vita o esistenza-vita, colorita assiologicamente, da quel moralista che egli era, nel rapporto di bene (felicità) e di male (infelicità). È in sostanza il classico problema del male che gli si presenta ormai in tutta la sua crudezza e nudità, male nella vita dell'uomo e male nella vita in generale. Ora, egli questo male lo trova, come un fatto, legato al rapporto vita-esistenza e quindi come una contraddizione alla positività loro, come un elemento negativo che appunto necessariamente scinde i due termini. Qui stava un gran rischio a cui era esposto il Leopardi, rischio a cui egli era completamente esposto, dopo che il suo concetto di *ragione* era stato, come abbiamo visto, scosso nella sua stessa natura logica tradizionale, senza che egli possedesse lo strumento della sua sostituzione. Questo rischio è molto semplice a dirsi: era la caduta di una delle solite posizioni teologiche a cui i «filosofi», a un certo punto del loro pensiero, quasi mai si sottraggono. Tutta la generale tradizione cristiana che il Leopardi aveva alle spalle sembrava doverlo spingere in questo senso, con la facile distinzione dell'essere in due sfere distinte e contrapposte; l'essere infinito, perfetto e felice: l'essere del creatore; l'essere finito, imperfetto e dolente: l'essere della creatura. O più semplicemente ancora, nel senso dell'altra tradizione teologica, quella orientale e buddistica, a cui in certo modo il Leopardi poteva esser avvicinato dalla sua tematica del *nulla*, per cui all'individuazione è sempre necessariamente legato il dolore e la sofferenza. (La posizione in cui andò bellamente a cascare lo Schopenhauer). È in certo modo emozionante vedere come il Leopardi, impigliato e imbarazzato ormai nella sua stessa insufficiente e vecchia terminologia, soprattutto nel rapporto, esso medesimo di origine teologica, di perfezione-imperfezione, rasenti il detto rischio e

tuttavia se ne salvi. Ossia, come non caschi nelle trappole teologiche.

La qual contraddizione apparisce ancora nella essenziale imperfezione dell'esistenza (imperfezione dimostrata dalla necessità di essere infelice, e compresa in lei); cioè nell'essere, ed essere per necessità imperfettamente, cioè con esistenza non vera e propria. Di più che una tale essenza comprenda in se una necessaria cagione e principio di essere malamente, come può stare, se il male per sua natura è contrario all'essenza rispettiva delle cose e perciò solo è male? (*Zib.* 4100).

«E perciò solo è male»: è come un saldissimo colpo di barra con cui il Leopardi si impedisce di sfuggire dall'interno rigore della sua posizione morale e mentale, lungo la linea tangenziale che conduce al trascendente. Il male c'è, ma è tutto relativo alle cose del mondo, è tutto di natura terrena e legato alla natura terrena delle cose stesse e dell'uomo; nessuna proiezione sua, o delle sue radici, al di là del mondo terrestre è per il Leopardi ammissibile. Giunto a questo punto il Leopardi si sente, con piena coscienza, ai limiti delle proprie possibilità mentali, ai limiti degli strumenti mentali che aveva a sua disposizione, ed egli con la sua consueta onestà e chiarezza ne fa la confessione. Da una parte vi sono le contraddizioni della natura, razionalmente evidenti («non delle apparenti, ma delle dimostrate con tutti i lumi e l'esattezza la più geometrica della metafisica e della logica»); dall'altra vi è la non rinunziabilità del principio di non contraddizione (quelle contraddizioni sono «tanto evidenti per noi quanto lo è la verità della proposizione. Non può una cosa essere ad un tempo e non essere»). Bisognerebbe quindi «rinunziare alla credenza o di questa o di quelle». Ma questo non è un bivio in cui si possa, secondo il Leopardi, decidere – scelta fra la ragione e l'anti-ragione, fra razionalismo e irrazionalismo – perché, come egli molto acutamente ha messo in evidenza, quelle contraddizioni sono tali solo dinanzi alla ragione. Dall'ambito della razionalità dunque, in qualsiasi modo, non si esce. È come una grande lezione che il Leopardi,

dai margini estremi del proprio pensiero, dà a tutto l'irrazionalismo moderno. A questi margini, alla contraddizione non risolta fra le contraddizioni e i principi classici della ragione, egli preferisce arrestarsi. È dall'angolo visuale di questo punto fermo, punto fermo razionalistico, che va ora giudicato anche il nichilismo leopardiano, ossia il suo momento esistenzialistico. Poiché non è stato esso, evidentemente, a salvare il Leopardi dalla teologia, dal misticismo, dall'irrazionalismo. Da tali cadute il Leopardi si è salvato mercé un diverso, anzi opposto, elemento e questo è stato il suo materialismo. Sarebbe un grave errore d'interpretazione, una vera deformazione unilaterale, ridurre lo svolgimento del pensiero leopardiano a quel solo aspetto che già abbiamo messo sommariamente in luce, il passaggio dal vitalismo al nichilismo esistenziale. Lo sviluppo del Leopardi è invece duplice: mentre la crisi logica del vitalismo lo spinge all'estrema conseguenza nichilistica, si svolge in lui un processo parallelo che dall'incerto e agnostico materialismo, che accompagnava, quasi in sottordine, il suo primitivo vitalismo, lo porta a una elaborazione complessa e consolidata del materialismo, a un materialismo di primo piano, «sottile, profondo e articolato», come giustamente lo ha qualificato il Tilgher³⁸. Approfondire questo materialismo non è compito del presente studio, bensì solo fissarne la funzione nell'insieme dello svolgimento mentale di Leopardi.

Si pone quindi innanzi tutto la domanda: come si spiega quel processo parallelo? Esso non è casuale, una mèra concomitanza psicologica, ma connesso strettamente alla natura e all'origine dell'altro processo. L'iniziale svalutazione etico-sociale della ragione (svalutazione di carattere assiologico, che non mette in forse, ma anzi suppone, la validità intrinseca della razionalità come tale) condiziona l'emergere del valore della pura vitalità. Ma la critica razionale, nel suo richiamarsi all'esperienza umana, mette ben presto in crisi questo vitalismo, fa-

³⁸ *Op. cit.*, p. 88.

cendo dirompere nel modo che abbiamo veduto l'iniziale termine «natura». Nella successiva antitesi natura-vita (esistenza-vita) il termine *ragione* è ormai liberato da ogni remora antinomica (non è più la ragione, ma la natura che produce necessariamente l'infelicità: il rapporto iniziale si è capovolto – ma il termine «natura» ha gradualmente cambiato di contenuto). La ragione procede ormai liberamente: è dessa che scopre l'*inganno* della natura, produttrice delle illusioni (in funzione della vitalità). Il vecchio ideale eroico si trasforma, o per lo meno si completa e si integra in quello dell'eroe del vero: la verità diventa suprema dignità umana, virtù. Tale dignità dell'uomo, cadute le illusioni, rimane il suo unico, anche se amaro, bene. (Questo è un punto fondamentale del nuovo *ethos* leopardiano.)

Ma il campo di immediata applicazione di questa ragione è limitato. Essa ha portato a crisi il vitalismo, ma lo ha portato a crisi in funzione del problema della felicità, cioè di un problema che non suppone, in se stesso, la vita razionale, ma la vita emozionale. (Quella vita emozionale che, come «natura», già originariamente in Leopardi si opponeva alla ragione.) L'opposizione di ragione e vita quindi rimane, ma non è più una opposizione di valori, non è più, propriamente una opposizione, ma una distinzione di ambiti: vi è un ambito immediato della vita in cui essa postula da sé i propri valori, indipendentemente da qualsiasi altra istanza, e sarà appunto il valore della felicità e tutti gli altri connessi e dipendenti, per cui la vita ha propri organi conoscitivi, di carattere emozionale (e ciò spiega la funzione privilegiata che nello svolgersi del nichilismo assume la *noia*). Al di fuori di questo ambito la ragione si applica immediatamente e sviluppa il suo materialismo, togliendolo da quell'incertezza iniziale in cui la costringeva il suo precedente rapporto equivoco rispetto alla vitalità. (Rapporto di opposizione come ragione dispiegata dalla civiltà, ragione «acquisita». Rapporto di unità, come ragione primitiva, naturale. Rapporto di composizione, come ragione che tuttavia svolge quella critica a se stessa, la quale fa emergere il valore della vi-

talità.) Ma se la ragione non investe immediatamente l'ambito emozionale, se sussiste l'autonomia di questo, essa nondimeno lo investe indirettamente, poiché nulla sfugge al suo controllo, e in definitiva, come abbiamo visto, la crisi stessa del vitalismo è stata prodotta dal suo intervento. Tutto il processo che abbiamo precedentemente delineato, il processo di detta crisi, si svolge quindi dentro il superiore raggio della ragione, nel suo ambito onnicomprensivo, che non si risolve e non si identifica con la sfera emozionale da lei controllata, ma che articola quest'ultima col restante universo delle cose e con l'elaborazione e l'intuizione che essa ragione produce di questo, ossia, nella fattispecie, col materialismo. Quel processo vitalismo-nichilismo non rimane quindi sospeso in se stesso, ma è come un rapporto interno, dal punto di vista della «ragione» leopardiana, del solidificarsi del materialismo, che non trova più il valore vitale come un'istanza posta fuori, anzi al di sopra di lui. Il materialismo diventa così il motivo teoretico dominante, perché esso ha abbattuto ogni altra resistenza. Vi è una crisi definitiva del rapporto dei due ambiti, quello generale del materialismo, e quello particolare della vita-emozionalità, che però ormai, abbiamo veduto, è una crisi tutta teoretica. Quella che possiamo chiamare la crisi delle contraddizioni: contraddizioni assiologiche da una parte (vitalità-infelicità, ecc.), contraddizioni «materiali», in natura, dall'altra; contraddizione di quelle contraddizioni, razionalmente rilevate, col principio razionale di non-contraddizione. È la crisi – ripetiamo, tutta teoretica – che porta Leopardi quasi alle soglie dell'esigenza dialettica. Ma l'esistenza che circoscrive e contiene la vita è ormai, senza contraddizione in Leopardi, esistenza *materiale*. Essa si presenta come un dato, perché il nichilismo, operando dall'interno, mette in forse (questo è il suo riflesso teoretico, che non potrebbe mancare) la sua necessità. Tuttavia come dato rimane. Ciò che è, potrebbe non essere, dice il nichilismo, e presentando il suo vero volto, il volto assiologico, aggiunge: sarebbe meglio che non fosse. Ma questa sua voce non è ormai che un aspetto, un aspetto interno, di quella crisi delle contraddizioni

posta in luce dalla sola ragione, dalla ragione materialistica. Ciò è esplicito in Leopardi, in quel passo che, abbiamo detto, segna la massima lucidità della sua coscienza del proprio limite mentale. Egli, dopo aver dato luogo a quella voce del nichilismo, la dichiara incomprensibile: «Ma questo ancora come si può comprendere? che il nulla e ciò che non è sia meglio di qualche cosa?» (*Zib.* 4100).

Il momento esistenzialistico si risolve e dissolve così in Leopardi, almeno dal punto di vista teoretico, in quello materialistico. Ciò spiega perché egli non si sia lasciato tentare da nessuna delle seduzioni dell'irrazionalismo e della religione, e da nessuna delle sollecitazioni di tal carattere che provenivano dal romanticismo, proprio nel momento in cui poteva sembrar loro più vicino (e così è apparso a tanti interpreti, che lo hanno voluto forzare, non sempre disinteressatamente e obiettivamente, verso significati religiosi e irrazionalistici), ma abbia invece decisamente percorso il cammino opposto. Se è vero che il Leopardi anticipa, nello svolgimento drammatico e rotto del suo pensiero, il passaggio dal vitalismo all'esistenzialismo di quella parte del pensiero europeo a cui rimane estranea, che anzi rifiuta, la dialettica, non è meno vero che egli ne anticipa così anche la catastrofe critica e la oltrepassa, almeno in esigenza, con l'affermazione del suo materialismo e della sua estrema istanza razionalistica.

Tutto questo processo, di cui abbiamo dato qui solo una traccia, spiega la peculiarità dell'ultima fase del pensiero leopardiano, che è stata generalmente rilevata dagli studiosi, ma che nessuno è stato in grado di spiegare nella sua genesi interna. In essa ritorna nuovamente in primo piano, com'è noto, l'interesse politico. Questo interesse si ricollega a quei valori dell'operare, dell'energia ecc., che già erano stati fondati da Leopardi vitalisticamente, e che sembrerebbero crollare nell'antinomia esistenza-vita. Tuttavia il Leopardi, e con pieno rigore, riesce a salvarli. Se infatti, nella contraddizione esistenza-

vita, la vita si presenta come un male e quindi meno infelici appaiono gli esseri dotati di minor copia di vita, gli «uomini i più stupidi», gli «animali meno animali», «le specie e gli individui animali meno sensibili, meno vivi per natura loro», quelli che hanno «gli stati di animo meno sviluppati», è altrettanto vero che «incominciato ed arrivato fino a un certo segno lo sviluppo dell'animo, è impossibile il farlo tornare indietro, impossibile tanto negli individui quanto nei popoli, l'impedirne il progresso» (*Zib.* 4186). E il Leopardi applica questa osservazione al mondo storico che lo circonda:

Gl'individui e le nazioni d'Europa e di una gran parte del mondo, hanno da tempo incalcolabile l'animo sviluppato. Ridurli allo stato primitivo e selvaggio è impossibile. Intanto dallo sviluppo e dalla vita del loro animo, segue una maggior sensibilità, quindi un maggior sentimento della suddetta tendenza, quindi maggior infelicità. Resta un solo rimedio: la distrazione. Questa consiste nella maggior somma possibile di attività, di azione, che occupi e riempi le sviluppate facoltà e la vita dell'animo (*ivi*).

Ove è innanzi tutto da osservare che la pienezza della vitalità, che dapprima era attribuita, settecentescamente, all'uomo più vicino alla natura, al selvaggio o primitivo contro il civile, spetta invece oramai all'uomo civile di contro a l'«inazione e l'infingardaggine dei selvaggi». Il valore vitale ha cioè fatto una rotazione al polo opposto, non è più contrastante allo sviluppo civile, ma è esso medesimo in isviluppo, in «progresso» di pari passo con la civiltà. Vi è quindi, dentro il margine del pessimismo cosmico-esistenziale, una maggiore adesione, anzi un massimo di adesione del Leopardi, al movimento della civiltà. Risulta adesso nel suo pieno significato quel passo che già avevamo parzialmente citato:

Da questo discorso segue che il mio sistema, invece di esser contrario all'attività, allo spirito di energia che ora domina una gran parte di Europa, agli sforzi diretti a far progredire la civilizzazione in modo da render le nazioni e gli uomini sempre più attivi e

piú occupati, gli è anzi direttamente e fundamentalmente favorevole (quanto al principio, dico, di attività e quanto alla civilizzazione considerata come aumentatrice di occupazione, di movimento, di vita reale, di azione, e somministratrice dei mezzi analoghi), non ostante e nel tempo stesso che esso sistema considera lo stato selvaggio, l'animo il meno sviluppato, il meno sensibile, il meno attivo, come la miglior condizione possibile per la felicità umana (*Zib.* 4187-88).

Questo valore dell'energia, dell'operare, dall'iniziale configurazione dell'ideale eroico, subisce dunque in Leopardi, come già abbiamo accennato, un'evoluzione, ha una storia in lui; ma questa storia non ha soluzioni di continuità ed è in sostanza la storia stessa del suo svolgimento interiore. Fin dall'inizio (nell'ideale storico) esso si era presentato come un principio e un fondamento della vita civile, anzi sociale: eroismo contro egoismo. All'interno della costante pessimistica del pensiero leopardiano – costante pessimistica che è sempre in rapporto al problema della felicità – quell'ideale fornisce un paradossale ed eccezionale valore all'*infelicità*, paradossale solo all'apparenza, ma (ormai dovrebbe risultare chiaro) strettamente e coerentemente connesso a tutto l'*ethos* leopardiano. «Sii grande e infelice» dice romanticamente la *natura* all'*anima*. Ma questa grandezza e infelicità si traduce immediatamente per Leopardi sul piano sociale e civile, perché la *grandezza* è virtù, e la virtù ha senso, abbiamo visto, solo su questo piano. Per l'egoista come per lo sciocco non si pone infatti, a rigore, in Leopardi, o si pone in modo non rilevante, il problema della felicità («*che misera non è la gente sciocca*»). Il «sii grande e infelice» diventa così l'appello eroico alla sorella Paolina («*donne da voi non poco / la patria aspetta...*»):

O miseri o codardi
Figlioli avrai. Miseri eleggi.

Questa «miseria» è ancora legata al pessimismo storico:

... Immenso
Tra fortuna e valor dissidio pose
Il corrotto costume.

L'appello eroico consiste nell'invito a combattere il «corrotto costume», il quale, sappiamo, è l'egoismo individuale che mina la società; il corrotto costume, ossia le circostanze storiche. Questo motivo non sparisce mai in Leopardi (la *delusione storica* è fondamentale), ma si integra e si risolve nell'ulteriore svolgimento del suo pessimismo, quando il nemico numero uno diventa l'*indifferente* natura. In verità l'autentico nemico del moralista Leopardi (cioè dal punto di vista del valore) è l'*indifferenza*, sia l'indifferenza dell'egoista verso la società, sia l'indifferenza della natura verso gli uomini: quell'indifferenza che sembra esser stata sempre lo spettro angosciante di tutti i grandi spiriti italiani, da Dante a Machiavelli a Parini a Alfieri a Foscolo, quell'indifferenza che costituiva per Leopardi il male più intimo dei costumi degli italiani³⁹. La continuità fra i due momenti, quello della storia e quello della natura, è espressa, nella poesia leopardiana, dall'immagine del *fato*, contro cui appunto si erge l'ideale eroico. Solo l'eroismo vince il fato, l'«acerbo fato», il «fato ignaro», la sua indifferenza, la sua ostilità. Alle «tessaliche strette»

il fato assai men forte
Fu di poch'alme franche e generose!

E se un raggio di speranza si accende, questo non può essere che la sconfitta del fato:

O con l'umano
Valor forse contrasta il fato invano?

L'eroe è colui che non cede, che non viene a compromessi col fato:

³⁹ Si veda il citato *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'Italiani*.

Guerra mortale, eterna, o fato indegno,
 Teco il prode guerreggia,
 Di cedere inesperto...

L'eroe è l'uomo libero che accetta prima la morte della schiavitù, e in ciò sta appunto il suo supremo *valore*, quel valore che spetta solo agli uomini e li pone in tutta la loro «miseria», al gradino più alto dell'universo, a scorno e scherno degli dèi, a ludibrio del trascendente, poiché

non fora
 Tanto valor ne' molli eterni petti.

Via via che il *fato* da «storia» si trasforma, o meglio si allarga, in «natura» l'eroe diventa sempre meno l'individuo singolo, eccezionale, soggetto romantico di poesia (ma già abbiamo visto che fin dai primi pensieri, nella giusta società, nella democrazia e uguaglianza, soggetto delle «grandi azioni» era il popolo, e i singoli lo erano non in quanto a lui contrapposti, ma in quanto sua espressione), per farsi generale ideale umano. L'uomo veramente uomo è quello che non si piega a nessuna schiavitù, uomo libero e quindi «renitente al fato». Il fato sta diventando sempre più il «comun fato» della *Ginestra*, quello che si deve combattere in comune. Leopardi vive innanzi tutto soggettivamente questo momento. Egli dice alla morte:

Me certo troverai, qual si sia l'ora
 Che tu le penne al mio pregar dispieghi,
 Erta la fronte, armato,
 E renitente al fato,
 La man che flagellando si colora
 Nel mio sangue innocente
 Non ricolmar di lode,
 Non benedir, com'usa
 Per antica viltà l'umana gente...

Ma questo atteggiamento soggettivo dinanzi alla morte e alla natura discende dall'atteggiamento soggettivo che il Leopardi

di ha di fronte alla corruzione storica, all'egoismo, e alla viltà degli individui nella società, di fronte al «secolo». Si tratta di versi scritti quasi contemporaneamente e alle soglie dell'ultima fase leopardiana, di versi che mostrano come l'un momento sussista e si integri nell'altro:

Sempre i codardi, e l'alme
Ingenerose, abbiette
Ebbero in dispregio. Or punge ogni atto indegno
Subito i sensi miei;
Move l'alma ogni esempio
Dell'umana viltà subito a sdegno
Di questa età superba,
Che di vane speranze si nutrica,
Vaga di ciance, e di virtù nemica,
Stolta, che l'util chiede.
E inutile la vita
Quindi più sempre divenir non vede;
Maggior mi sento.

Questa fu la morale individuale del Leopardi, strettamente connessa, come abbiamo mostrato fin da principio, con la sua morale sociale e fondata in quest'ultima. Morale eroica, morale positiva, che nega il ripiegamento sia di fronte alla natura che di fronte a circostanze storiche disgraziate; morale che nell'ultima fase di Leopardi, in quella fase di ulteriore sviluppo in cui fu stroncato dalla morte, si evolve, vedremo, in morale socialmente costruttiva. Tuttavia su quell'atteggiamento morale di Leopardi si è spesso equivocato fino a considerarlo retorico e insincero, e questo è accaduto anche al De Sanctis che se non aveva avuto modo di penetrare nel pensiero di Leopardi ne aveva nondimeno sentito tutta la virile lezione. Il De Sanctis chiama addirittura una «scappatoia» quell'atteggiamento, un modo da far «valere nelle lettere agli amici, ai quali bisogna pur parlare un linguaggio umano» (si allude alla nota lettera allo Iacopssen), e le estreme conseguenze sociali che il Leopardi ne trarrà saranno dette dal De Sanctis «tirate co' denti». Non bisogna far troppa colpa al De Sanctis di questo giudizio, poi-

ché gli rimase precluso lo *Zibaldone*, ossia la storia interna del pensiero di Leopardi, tuttavia bisogna mettere in guardia contro il facile perpetuarsi di esso. Per tale giudizio si antepone alla morale eroica di Leopardi la sua morale stoica, quella del *Manuale di Epitteto*, come la sua piú vera, quella da lui «praticata e inculcata a tutti»: e difatti piú di una volta il Leopardi la esercitò, la mise in mostra e quasi la ostentò nei rapporti privati e nelle sue lettere. Ma essa non è da considerarsi come l'autentica morale di Leopardi, la sua morale privata, in contrasto a una sua retorica morale pubblica, o pubblicistica, bensí come morale ausiliaria dell'uomo Leopardi, nella sua debolezza fisica e nel suo isolamento sociale, che lo costringevano ad atteggiamenti di pura resistenza, ed infine, ma non ultimo motivo, nel suo infinito pudore della propria persona. Il preambolo al volgarizzamento di Epitteto è di una delicatezza estrema, in questo senso, e tuttavia, come sempre, di grande chiarezza e onestà e di virile fermezza; e in esso circola una ironia – quell'ironia leopardiana che gioca tra ragionamento e sentimento, e spesso li cementa insieme – che a taluni sembra essere sfuggita; di fronte a esso la «scappatoia» di De Sanctis è veramente una cosa volgare. Quella morale di Epitteto, quella morale stoica, è, dice Leopardi,

... piú delle altre profittevole nell'uso della vita umana, piú accomodata all'uomo, e specialmente agli animi di natura o d'abito non eroici, né molto forti, ma temperati e forniti di mediocre forza, o vero eziandio deboli e però agli uomini moderni ancora piú che agli antichi.

Ma questa lode nasconde una critica, che, oltre tutto, è anche una rettifica storica, e mette chiaramente a nudo il carattere illusionistico delle etiche della decadenza civile del mondo antico.

So bene che a questo mio giudizio è contraria la estimazione universale, reputandosi comunemente che l'esercizio della filosofia stoica non si confaccia, e non sia pure eziandio possibile se non

solamente agli spiriti virili e gagliardi oltre misura. Laddove in sostanza a me pare che il principio e la ragione di tale filosofia, e particolarmente di quella di Epitteto, non istieno già, come si dice, nella considerazione della forza, ma sí bene della debolezza dell'uomo; e similmente che l'uso e la utilità di detta filosofia si appartengano piú propriamente a questa che a quella qualità umana.

Perché?

... non altro è quella tranquillità dell'animo voluta da Epitteto sopra ogni cosa, e quello stato libero da passione, e quel non darsi pensiero delle cose esterne, se non ciò che noi chiamiamo freddezza d'animo, e noncuranza, o vogliasi indifferenza.

«Indifferenza»: ecco la condanna. Quella morale è la rinunzia alla felicità, è la rinunzia ai fini dell'uomo. Ma questi fini

... non potendogli ottenere, è proprio degli spiriti grandi e forti l'ostinarsi nientedimeno in desiderarli e cercarli ansiosamente, il contrastare, almeno dentro se medesimi, alla necessità e far guerra feroce e mortale al destino, come i sette a Tebe di Eschilo, e come gli altri magnanimi degli antichi tempi. Proprio degli spiriti deboli di natura, o debilitati dall'uso dei mali e dalla cognizione della imbecillità naturale e irreparabile dei viventi, si è il cedere e conformarsi alla fortuna e al fato, il ridursi a desiderare solamente poco, e questo poco ancora rimessamente; anzi, per così dire, il perdere quasi del tutto l'abito e la facoltà, siccome, di sperare, così di desiderare.

E con quella delicatezza, con quel pudore e ironia di cui dicevamo, il Leopardi così conclude:

Ed io, che dopo molti travagli dell'animo e molte angosce, ridotto quasi mal mio grado a praticare per abito il predetto insegnamento, ho riportato di così fatta pratica e tuttavia riporto una utilità incredibile, desidero e prego caldamente a tutti quelli che leggeranno queste carte, la facoltà di porlo medesimamente ad esecuzione.

Se «scappatoia» ci fu – ma impropria è anche qui la parola – essa non fu dunque la morale eroica, ma, con piena coscienza di Leopardi, la morale stoica. Egli non si presenta come eroe, ma neppure nasconde la vera sostanza di sé. Nella bellissima, e oggettivamente ferma, lettera allo Iacopssen, a questo suo misterioso e quasi mitico corrispondente straniero, egli dice di sé in modo pressoché epigrafico:

... j'ai renoncé à l'espérance de vivre. Si dès les premiers essais je n'avais été convaincu que cette espérance était tout-à-fait vaine et frivole pour moi, je ne voudrais, je ne connaîtrais même pas d'autre vie que celle de l'enthousiasme⁴⁰.

L'entusiasmo, altro gran motivo dei romantici, Leopardi non lo nomina di frequente. Ciò fa parte del suo pudore, e, in certo modo, della sua «innocenza». Questa innocenza personale è un motivo, anche se piuttosto nascosto, ed esso stesso pudicamente velato, assai importante della coscienza di Leopardi. Esso ci riconduce dalla morale soggettiva, alla morale oggettiva e generale di lui. In alcuni versi che abbiamo già citato Leopardi parlava del «suo sangue innocente» (*«la man che flagellando si colora / nel mio sangue innocente»*). Ma questo sangue innocente non è soltanto il suo, è il sangue di tutta l'umanità.

A tutti noi che senza colpa, ignari,
Né volontari al vivere abbandoni,

dice Leopardi alla natura. Gli uomini sono i «senza colpa». La loro stessa malvagità, ignavia, egoismo ecc. non sono in ultima analisi, secondo Leopardi, colpa; non colpa in senso assoluto, perché esse nascono dall'infelicità e non l'infelicità da esse. Abbiamo qui un netto capovolgimento del cristianesimo: l'innocente che espia non è Cristo incarnato, ma l'uomo, l'uomo comune e di tutti i giorni. Ed esso espia quindi le colpe di

⁴⁰ *Epistolario di Giacomo Leopardi*, a cura di F. Moroncini (Firenze, 1934), vol. III, pp. 13-14.

nessuno, espia ingiustamente. Come Rousseau e più di Rousseau il Leopardi salva totalmente la natura umana; contro le «teodicee» sei e settecentesche egli costruisce una specie di antropodicea. Questo concetto emerge già con una certa energia dalla levigata stilizzazione della *Storia del genere umano*.

Perciocché s'ingannano a ogni modo coloro i quali stimano essere nata primieramente l'infelicità umana dall'iniquità e dalle cose commesse contro agli Dei; ma per lo contrario non d'altronde ebbe principio la malvagità degli uomini che dalla loro calamità.

Questo concetto racchiude il senso più profondo dell'eudemonismo, del coraggioso eudemonismo leopardiano, e quello più ricco di sviluppi sociali: per combattere la malvagità, il male, bisogna combattere l'infelicità degli uomini. Ma fino a che punto Leopardi lo crede possibile? o meglio: può, obiettivamente, nel «suo sistema», crederlo possibile? Nel 1829 in un suo pensiero, scriveva il notissimo passo:

La mia filosofia fa rea d'ogni cosa la natura, e discolpando gli uomini totalmente, rivolge l'odio, o se non altro il lamento a principio più alto, all'origine vera de' mali dei viventi (*Zib.* 4428).

Ma rivolgeva essa soltanto l'odio o il *lamento*? Nel medesimo pensiero egli scriveva:

La mia filosofia, non solo non è conducente alla misantropia, come può parere a chi la guarda superficialmente, e come molti l'accusano; ma di sua natura esclude la misantropia, di sua natura tende a sanare, a spegnere quel mal umore, quell'odio, non sistematico, ma pur vero odio, che tanti e tanti, i quali non sono filosofi, e non vorrebbero esser chiamati né creduti misantropi, portano cordialmente a' loro simili, sia abitualmente, sia in occasioni particolari, a causa del male che, giustamente o ingiustamente, essi, come tutti gli altri, ricevono dagli altri uomini.

In queste parole abbiamo come un primo accenno di quel solidarismo umano che è, com'è noto, il carattere più peculia-

re dell'ultima fase del pensiero di Leopardi. Ma chi accusava, chi poteva accusare Leopardi – cioè il suo pensiero – di misantropia? Erano i «nuovi credenti» – intendendo in senso vasto quest'espressione –, erano non i filantropi del razionalismo settecentesco, ma gli uomini del nuovo spiritualismo, i filosofi della nuova filosofia, della filosofia dell'apriori (per la quale «la città fu pria del cittadino»), e i cattolici liberali o i liberali cattolici, coloro verso cui Leopardi volge il suo amaro scherno nella *Palinodia*, nei *Nuovi credenti*, nella *Ginestra*. Erano coloro che avevano conciliato, o avevano creduto di conciliare, il pio «spiritualismo» e il suo ottimismo provvidenziale con l'affarismo del mondo moderno, la chiesa con le «polizze di cambio»; coloro che vedevano il progresso sotto forma di «*nove pentole e nove forme di paioli*» ecc., che invitavano a studiare e cantare i bisogni del secolo e non vedevano le terribili guerre fratricide (*e già dal caro / sangue de' suoi non asterrà la mano / la generosa stirpe*) prepararsi attraverso gli urti economici e coloniali (*di pepe o di cannella o d'altro aroma / fatal cagione, o di melate canne, / o cagion qual si sia ch'ad auro torni*) a cui interverrà anche il nuovo mondo (*l'altra riva / dell'atlantico mar, fresca nutrice / di pura civiltà*); erano coloro che tagliavano grosso su certe faccende e parlavano di una felicità delle masse senza curarsi di quella degli individui che le compongono; era la nuova borghesia «liberale» europea del compromesso delle monarchie costituzionali e quindi, in Italia, erano anche «i barbati eroi» delle sette liberali che ne esprimevano l'avanguardia; erano insomma gli uomini de *le magnifiche sorti e progressive*. Ed erano anche i voltagabbana – i «nuovi credenti» in senso stretto – la gente che *usa già contro il ciel torcere i denti* aveva lasciato l'ateismo e si era fatta «fedele» per secondare il secolo e gli affari e i piaceri (*ch'ai maccheroni / anteposto il morir troppo le pesa*). A tutti costoro Leopardi, solo e isolato, oppone il sarcasmo di Voltaire; al nuovo spiritualismo oppone il proprio materialismo, alla religiosità dell'epoca oppone il razionalismo del Settecento.

A qualcuno ha dato noia ed è sembrata ingenerosa la satira,

cosí diffusa e compiaciuta, contro i «barbati eroi»; ed hanno presentato Leopardi come un reazionario. Tuttavia questa è deformazione grave ed evidente, e giustamente dice il Salvatorelli, che Leopardi è «*toto coelo* lontano dai filosofi politici della reazione, ai quali apparteneva suo padre»⁴¹; e quanto ai «barbati eroi» acutamente egli osserva che «il poeta non l'ha solo con le azioni o la mancanza di azioni dei patrioti, l'ha anche, soprattutto, con le teorie dei politici progressisti». Ossia, di quei progressisti. Come si può considerare reazionario il Leopardi che cosí si rivolge al proprio secolo?

Qui mira e qui ti specchia,
 Secol superbo e sciocco,
 Che il calle insino allora
 Dal risorto pensier segnato innanti
 Abbandonasti, e volti addietro i passi,
 Del ritornar ti vanti,
 E procedere il chiami...

il Leopardi che oppone *alla filosofia che impera / nel secol nostro senza guerra alcuna* la filosofia dell'altro secolo, che si fece strada lottando:

In quell'età, d'un aspra guerra in onta
 Altra filosofia regnar fu vista.

Dinanzi a questa filosofia l'*età nostra arretrossi* senza che tuttavia

I principii in lei né le premesse
 Mostrar false da sé ben ben sapesse.

La filosofia dell'altro secolo, dunque, vale per il Leopardi

⁴¹ *Il pensiero politico italiano dal 1700 al 1870*, 3ª ed., Torino, 1942, p. 179. Il Salvatorelli risponde indirettamente al Croce che, a proposito del dialogato delle *Operette morali*, aveva indicato un'affinità di Leopardi col padre conte Monaldo «nello spirito angusto, retrivo, reazionario, nell'antipatia pel nuovo e vivente» (*Poesia e non poesia*, cit., p. 111).

non solo per la sua verità intrinseca, per i principi non ancora confutati; ma perché essa fu una battaglia, una battaglia progressiva, una battaglia vinta d'*un'aspra guerra in onta*. Ciò spiega il rimprovero con cui Leopardi si rivolge alla propria età:

Libertà vai sognando, e servo a un tempo
Vuoi di novo il pensiero,
Sol per cui risorgemmo
Dalla barbarie in parte, e per cui solo
Si cresce in civiltà, che sola in meglio
Guida i pubblici fati.

Ma quel *dalla barbarie in parte* già lo conosciamo; esso ci richiama a tutta quella filosofia politica di Leopardi prima del 1822 che abbiamo analizzato e ricostruito nelle nostre pagine precedenti. In quanto abbiamo ora esaminato non vi è ancora nulla di nuovo, ma semmai un rinsaldarsi di Leopardi in quelle posizioni e un rendersi più acuta, differenziata e articolata la polemica contro il secolo, in ragione degli anni che sono trascorsi e degli sviluppi che il secolo ha avuto. A proposito dei quali ben a ragione osserva il Salvatorelli: «Acutamente il Leopardi ha notato nel nuovo ottimismo storicistico della sua età l'aspetto tradizionale, reazionario e passivo»⁴².

In verità l'aristocratico Leopardi non fu un liberale, ma un puro democratico e rimase fedele ai principi della democrazia rivoluzionaria, anche più avanzata. Non c'è mai in lui nessun accenno che lo avvicini alle teorie dei moderati o alle posizioni dell'alta borghesia che si andava solidificando nei più progrediti paesi d'Europa.

Egli non amò, anzi ebbe ripugnanza, per questo mondo dell'alta borghesia e, nonostante quel che di attrazione che sentiva per il nuovo «spirito di energia» che andava pervadendo l'Europa, energia che pur era strettamente legata alla direzione di questa classe sociale, tuttavia egli la rifiutò e respinse nelle

⁴² *Op. cit.*, p. 184.

sue pratiche manifestazioni. Leopardi amò e rispettò il lavoro umano materiale (forse come nessun altro poeta italiano) e ad esso fu attento allo stesso modo come fu attento al popolo: quel lavoro ha una parte nella sua poesia, come nella sua filosofia, anche se è una parte di sfondo, ma è sempre il lavoro dei campi e il lavoro dell'artigiano (figura cara al Leopardi), l'unico del resto che esisteva in Italia. Ma sembra che egli abbia sentito come lontana e ostile l'operosità dell'industrialismo, l'attività del mondo degli affari, del mondo dei grandi banchieri e imprenditori ecc. (si pensi soprattutto alla *Palinodia*, e alla vecchia satira delle macchine, e ai «mercati e officine» ecc.); da tutto quel mondo sembra egli sentisse provenire oscure minacce di guerre e forse di dispotismi ancora più perfezionati di quello napoleonico (*Zib.* 906). In questa ripugnanza di Leopardi vi è anche certamente un filo di aristocraticismo (aristocraticismo non alla Monaldo, ma all'Alfieri: l'uomo libero è fuori e al di sopra di tutte quelle materiali cose) e su di essa è in sostanza difficile decidere, perché la stessa forzatura satirico-polemica in cui la troviamo espressa, fa velo su quale fosse il punto di equilibrio interiore dell'atteggiamento di Leopardi. Ma ben determinata è invece l'avversione di Leopardi all'ideologia di tutto quel mondo, e al suo carattere di compromesso fra il nuovo e il vecchio, avversione che già avevamo veduto profilarsi quando Leopardi nel 1821 opponeva la netta democrazia rivoluzionaria all'ambiguità, sia pure presentemente opportuna, delle costituzioni monarchiche.

Così non troviamo nulla, assolutamente nulla, in Leopardi che possa ricordare le limitazioni romagnosiane al concetto di uguaglianza o, peggio, la teoria foscoliana della «plebe», nullatenente e quindi senza diritti, cui spetta pane, prete e patibolo⁴³. La divisione fra ricchi e poveri, fra servi e signori, è per Leopardi un dato senz'alcuna necessità. La proprietà dei ricchi non è in Leopardi, come per Foscolo, ciò che dà il diritto di as-

⁴³ Si veda Salvatorelli, *op. cit.*, p. 144.

servire coloro cui essa procaccia lavoro e quindi nutre. La proprietà dei signori è piuttosto soltanto ciò che garantisce l'ozio ai signori stessi. Molto semplicemente egli osserva, nel 1820, a proposito della proprietà agricola:

Il lavoro della terra era la principal fatica e occupazione destinata all'uomo. Ora è curioso l'osservare che la parte più oziosa della società è appunto quella la cui sostanza consiste in terre (Zib. 342).

E l'ozio costituisce problema per Leopardi, problema in cui egli si sente implicato personalmente, non senza accentuazione sociale, e a cui vede legato il romantico tema della noia (si consideri l'epistola al Pepoli, e l'ozio *che ti lasciar gli avi remoti / grave retaggio e faticoso* e la contrapposta *schiera industrie* e il lavoro, unica medicina *cui natura apprestò*). Ma all'ideologia del mondo della nuova borghesia il Leopardi non contrappone soltanto il sarcasmo del vecchio borghese Voltaire. Se, come abbiamo dimostrato, i temi, gli argomenti e i principi filosofici della posizione democratica di Leopardi non sono nuovi e peculiari del suo ultimo periodo, anzi appartengono già alla sua prima formazione mentale e stanno, nel dramma a cui hanno dato luogo nel suo animo, a fondamento di tutto lo sviluppo del suo pensiero, e in tal senso sono piuttosto essi a chiarire nel suo completo significato quell'ultimo periodo del pensiero di Leopardi che ci è in sostanza rimasto solo nella testimonianza di pochi, anche se lucidissimi e vigorosissimi, versi; nondimeno in questo ultimo periodo che fu stroncato dalla morte pressoché al suo inizio, vi è qualcosa di nuovo, di cui si sono generalmente accorti tutti gli studiosi. Questo qualcosa di nuovo (e per chi non ha colto il precedente svolgimento, di improvvisamente nuovo) è lo sviluppo del valore positivo dell'operare umano, dell'energia umana, nell'elemento socialmente costruttivo dell'universale solidarietà degli uomini contro l'ostilità o l'indifferenza della natura. L'ostilità o estraneità della natura, di quella natura che *altro negli atti suoi / che no-*

stro male o nostro ben si cura, è il «comun fato», di fronte a cui gli uomini, con *fetido orgoglio* finalistico e teologico, non devono illudersi, ma contro cui debbono combattere uniti una «guerra comune». Questa è l'unica loro *nobiltà* e tutta la loro nobiltà, quella che veramente giustifica la loro innocenza, onde non debbono incolpare la loro umanità e fra loro lacerarsi.

Nobil natura è quella
Ch'a sollevar s'ardisce
Gli occhi mortali incontra
Al comun fato, e che con franca lingua,
Nulla al ver detraendo,
Confessa il mal che ci fu dato in sorte,
E il basso stato e frale;
Quella che grande e forte
Mostra se nel soffrir, né gli odii e l'ire
Fraternali, ancor più gravi
D'ogni altro danno, accresce
Alle miserie sue, l'uomo incolpando
Del suo dolor, ma dà la colpa a quella
Che veramente è rea, che de' mortali
È madre in parte ed in voler matrigna.
Costei chiama inimica; e incontro a questa
Congiunta esser pensando,
Siccom'è il vero, ed ordinata in pria
L'umana compagnia,
Tutti fra se confederati estima
Gli uomini, e tutti abbraccia
Con vero amor, porgendo
Valida e pronta ed aspettando aita
Negli alterni perigli e nelle angosce
Della guerra comune.

E questo, per Leopardi, sarà il vero ritorno alle origini dell'uomo, che è ormai in tutto uomo-sociale: non il ritorno alla mitica «natura» in cui l'uomo s'immerge selvatico e solitario, ma il ritorno al senso originario della comunità umana, della «social catena»: non catena che lega e costringe, ma catena che salda chi fraternamente collabora.

Così fatti pensieri
 Quando fien, come fur, palesi al volgo,
 E quell'orror che primo
 Contra l'empia natura
 Strinse i mortali in social catena,
 Fia ricondotto in parte
 Da verace saper, l'onesto e il retto
 Conversar cittadino,
 E giustizia e pietade, altra radice
 Avranno allor che non superbe fole,
 Ove fondata probità del volgo
 Così star suole in piedi
 Quale star può quel ch'ha in error la sede.

Tale fu l'ultima incarnazione dell'ideale eroico leopardiano, identificato ormai con tutta l'umanità. In quest'incarnazione il vero e la ragione non sono più nemici dell'uomo e della sua felicità, ma hanno nell'umanità funzione liberatrice (*nulla al ver detraendo*) dalle «superbe fole», e chi deve esser liberato è il «volgo» che con quelle «superbe fole» viene quotidianamente ingannato per una problematica «probità» che dovrebbe essere a tutto comodo dei suoi ingannatori. Il «verace saper» deve liberare il «volgo», cioè il popolo; su esso e su esso solo si fa qui affidamento per la futura umanità. La filosofia e la ragione, come già in quel '700 che preparò la rivoluzione, devono collaborare a questa liberazione dell'uomo. Quest'opera della ragione avviene infatti, esattamente come nel '700, in una duplice direzione: come liberazione dell'uomo dalle «superbe fole», ossia dalle superstizioni, dalla teologia; come lotta con la natura. In quest'ultima direzione questa ragione leopardiana, questo «verace saper», è l'erede di tutto quel pensiero moderno che dal '600 aveva instaurata la ricerca della natura per il dominio di essa, proprio uscendo dalle identità mistiche dell'animismo rinascimentale, e fissandone la relativa estraneità rispetto al mondo umano; è l'erede di quel pensiero di «Cartesio, Galileo, Newton, Locke ecc.» i quali Leopardi soleva contrapporre al Leibniz, «forse il più gran metafisico della Germania... e certo profondissimo speculatore della natura, gran matematico»,

ma che tuttavia non aveva saputo costruire altro che «monadi, ottimismo, armonia prestabilita, idee innate; favole e sogni» e insomma pur sempre «materia astratta» e così anche al «caposcuola Kant» (di cui tuttavia ben poco sapeva, tranne le informazioni della *Staël*); mentre gli altri «hanno veramente mutato faccia alla filosofia» (*Zib.* 1857).

Pessimismo e razionalismo si congiungono così perfettamente in Leopardi in questa costruttiva spinta verso il futuro, e ciò mostra quanto relative siano queste accentuazioni assiologiche che si chiamano appunto pessimismo e ottimismo: come esse cioè siano accentuazioni assiologiche che non vanno mai giudicate in se stesse, ma relativamente alle concrete situazioni storiche in rapporto alle quali si sono prodotte. La stessa cosa del resto era accaduta al Voltaire, il quale, come il Leopardi (e non senza, certo, diretta influenza su di lui), trae nel famoso *Poème sur le désastre de Lisbonne* la sua morale del solidarismo umano dal pessimismo nei riguardi della natura, e non è se non la più aspra accentuazione di quel pessimismo generale che il Voltaire aveva opposto all'ottimismo teologico di Leibniz; pessimismo non meno umanamente, laicamente e modernamente costruttivo dell'ottimismo razionalistico che il medesimo Voltaire aveva opposto al pessimismo teologico e paradossale del Pascal. Ma ciò che manca, nell'un caso e nell'altro, al Voltaire, e che invece è peculiare e fondamentale in Leopardi, è l'afflato eroico e quindi l'elemento di lotta, la combattività, l'appello all'universalità umana che non rimane generico, ma si concreta nel «volgo» da liberarsi e illuminarsi (quanto siamo lontani dalla *populace* del borghese-aristocratico Voltaire), e insomma, ci sia qui permesso di dirlo, il nuovo germe rivoluzionario.

Questo dunque ciò che vi è di veramente nuovo nell'ultima fase di Leopardi, in quella fase che, giova ripeterlo, non è, sotto questo aspetto, una fase conclusiva, ma piuttosto una fase iniziale: e in questo senso bisogna dire che la vita di Leopardi fu veramente non, secondo l'infelice giudizio del Croce, una «vita strozzata», ma una vita troncata.

Ora, questo elemento nuovo non sorge a caso in Leopardi, ma come ogni aspetto del suo pensiero è profondamente radicato e fondato nell'interna coerenza del suo svolgimento. Nel dramma di questo svolgimento che già abbiamo delineato, esso esprime con pieno rigore quel momento ultimo di esso che era l'unico punto fermo a cui teoreticamente fosse approdato il Leopardi, il suo pur antinomico razionalismo e il suo materialismo. Se infatti il momento ugualitario e democratico è originario in Leopardi e sta appunto a principio di quel suo dramma, esso, nell'iniziale contrasto di natura e ragione (dipendente dalla *delusione storica*), pesa tutto verso l'elemento «natura», nel primo significato di questo termine, ossia pesa tutto verso quel valore della vitalità che era il fattore portante e regolativo dell'equilibrio natura-ragione nella civiltà (civiltà media) e nella società (società democratica). È proprio l'elemento natura-vitalità che lega originariamente in Leopardi la democrazia con la nazione o popolo, che è la società di giuste proporzioni, non troppo ristretta e quindi ricadente in egoismi particolaristici, come (nel mondo moderno) le città, o i vari corpi e gruppi sociali, sette, corporazioni ecc.; non troppo larga, come sarebbe l'intera umanità che annacqua l'originario vigore vitale nel generico cosmopolitismo dentro cui risorgono gli egoismi individuali (di qui il sarcasmo espresso allora verso il filantropismo settecentesco; di qui la critica rivolta al cosmopolitismo della Roma imperiale, come un elemento decisivo della sua decadenza). Mercé tale concetto il Leopardi poté uscire, nella fase iniziale del suo pensiero, dalla nozione meramente contrattualistica, meccanica e estrinseca, della nazione, a cui generalmente, era rimasto il '700; ma per legarsi a un concetto vitalistico di essa che è pressoché razzistico. Onde la sua dottrina dell'*amor patrio* come sviluppo socialmente utile e naturale del fondamentale *amor proprio*, e soprattutto del legame necessario e inscindibile che egli allora credeva di poter scorgere fra *amor patrio* e *odio per lo straniero*, di cui egli cerca i più perfetti esempi nel mondo antico, e proprio in quelle democrazie che egli lodava per la loro piena realizzazione inter-

na di libertà e uguaglianza, frutto, come l'amor patrio, come l'odio per lo straniero, di un ben indirizzato vigore naturale, di un ben diretto amor proprio nei singoli membri. E Leopardi cerca i medesimi esempi nel mondo moderno, e naturalmente li trova nelle nazioni secondo lui piú progredite e quindi democratiche, nell'Inghilterra, e soprattutto nella Francia rivoluzionaria e post-rivoluzionaria, e loda apertamente anche in esse, con feroce consequenzialità e in certo modo vincendo se stesso⁴⁴, il medesimo fenomeno. Vi è un pensiero, appunto del 1821, sullo spirito nazionale della Francia, in cui emerge chiaramente l'aspetto che abbiamo indicato:

Cosa indubitata: da che il nazionale ha potuto o voluto ragionare sulle nazioni, e giudicarle; da che tutti gli uomini sono stati uguali nella sua mente; da che il merito presso lui non ha dipenduto dalla comunanza della patria ec. ec.; da che egli ha cessato di persuadersi che la sua nazione fosse il fiore delle nazioni, la sua razza, la cima delle razze umane; dopo, dico, che questo ha avuto luogo, le nazioni sono finite, e come nella opinione, così nel fatto, si sono confuse insieme; passando inevitabilmente la indifferenza dello spirito e del giudizio, e del concetto, alla indifferenza del sentimento, della inclinazione, e dell'azione. E questi pregiudizi che si rimproverano alla Francia, perché offendono l'amor proprio degli stranieri, sono la somma salvaguardia della sua nazionale indipendenza, come lo furono presso gli antichi; la causa di quello spirito nazionale che in lei sussiste, di quei sacrifici che i francesi son pronti a fare ed hanno sempre fatto, per conservarsi nazione, e per non dipendere dallo straniero; e il motivo per cui quella nazione, sebbene così colta ed istruita (cose contrarissime all'amor patrio), tuttavia serba ancora, forse piú che qualunque altra, la sembianza di nazione. E non è dubbio che dalla forza di questi pregiudizi, come presso gli antichi, così nella Francia doveva seguire quella preponderanza sulle altre nazioni d'Europa, ch'ella ebbe finora, e che riacquisterà verisimilmente (*Zib.* 924-25)⁴⁵.

⁴⁴ Qualche tempo prima infatti (si veda *Zib.* 246) aveva espresso una specie di insofferenza contro ciò che considerava la xenofobia dei francesi.

⁴⁵ E si veda quanto ancora nel 1827 sviluppa (smorzato tuttavia ormai quel germe razzistico) circa l'orgoglio nazionale di francesi ed inglesi, nei confronti degli altri popoli europei.

Democrazia, amor patrio, spirito nazionale, odio e disprezzo per lo straniero sono dunque, nella prima fase del pensiero politico del Leopardi, indissolubilmente legati dal valore vitale e dal conseguente principio di razza, che si affaccia a fondamento della nazione (sia pur con qualche incertezza e senza, propriamente, la ricerca almeno esplicita di una base biologica, perché il genere umano rimane sempre, settecentescamente, per Leopardi un'unità biologica). Ma, sopravvenuta la crisi del vitalismo leopardiano sopravviene la crisi anche di tutti questi rapporti, e ciò mostra il largo raggio, la larga portata e profondità e il carattere decisivo di questa crisi, che abbiamo posto a base dello sviluppo del pensiero di Leopardi. Lo stesso concetto di patria e di nazione è come posto a tacere e obliato, e il Leopardi in certo modo se ne disinteressa, anche se vivissimo rimane il suo interesse per i costumi, le tradizioni, i linguaggi e, insomma, le individualità dei vari popoli. (Quel sopravvenuto disinteresse del Leopardi ha tratto in inganno molti interpreti che, al solito, a cominciar dal De Sanctis, sono andati a cercare l'origine in meschini motivi biografici, in una specie di *imborghesimento* del Leopardi, mentre, semmai, quegli aspetti biografici erano il riflesso della complessa crisi leopardiana.) Ora, abbiamo visto in che modo si risolvesse la crisi del vitalismo leopardiano, e come in questa risoluzione, razionalistica e materialistica, dell'elemento vitalistico rimanesse solo il generale valore dell'energia e dell'operare umano, in se medesimo fondato, o se vogliamo, fondato in quel bisogno di occupazione e di attività che procede di pari passo con lo sviluppo parallelo dell'animo umano (così negli individui come nei popoli) e della civilizzazione. Con l'elemento vitalistico è così fatalmente e logicamente oltrepassato in Leopardi anche il momento nazionalistico e il suo fondamentale e costante concetto democratico si traduce in un atteggiamento opposto a quello originario (antifilantropico-anticosmopolitico), in un atteggiamento che tuttavia non è ormai neppure più il filantropico cosmopolitismo del '700, ma ha già il sapore di un moderno internazionalismo (umanità confederata alla lot-

ta) che sommuove i «volghi». Perciò non possiamo non accogliere l'acutissimo giudizio fornito dal Salvatorelli nella sua pagina conclusiva sul Leopardi, poiché se questo autore non ha potuto cogliere l'intrinseca dialettica dello svolgimento della mente di Leopardi, ha tuttavia intuito molto felicemente il vero carattere della sua posizione finale.

«La politica a cui approda il Leopardi è quella di un'umanità universalmente associata, che sostituisce alle guerre intestine per il danno reciproco quella esterna per il soggiogamento della natura a vantaggio comune. Egli suppone, senza formularlo espressamente un concetto di stato e governo puramente strumentali, puramente di organizzazione amministrativa, senza nessun valore finale e trascendente; e salta a piè pari lo stadio nazionale per l'associazione universale che va dall'individuo all'umanità, e in cui il bene di tutti è il bene di ciascuno, e reciprocamente. Non sono pure fantasie poetiche: v'è il presentimento del socialismo, della Società delle nazioni, dello "stato scientifico", di tanti problemi e di tanti ideali che affannano già oggi l'umanità, anche se il loro scioglimento – in quanto di scioglimento si può parlare – sia riservato a un lontano futuro.

«Il cristiano Manzoni e il razionalista Leopardi partono ambedue dalla considerazione dell'uomo come scopo della politica, ma la fede trascendente del primo approda alla negazione della politica, alla passività della rassegnazione cristiana; rassegnazione di cui il Manzoni dette saggio personale chiudendosi, dopo il suo capolavoro, in un silenzio di mezzo secolo. La fede razionalistica del secondo lo porta ad agitare, nel punto stesso in cui termina la sua breve vita mortale, il vessillo splendente dell'umanità avvenire»⁴⁶.

In questo senso dunque il Leopardi fu un pensatore progressivo; in certo modo, dentro i limiti della sua funzione di *moralista*, di non-tecnico della filosofia né di alcuna disciplina particolare, il più progressivo che abbia avuto l'Italia nel XIX

⁴⁶ Salvatorelli, *op. cit.*, p. 186.

sec. Abbiamo già detto dell'idea che egli, in tutto il corso del suo pensiero, ebbe del progresso, e come questa non sia da confondersi col settecentesco problema (traduzione laica di un principio teologico) della *perfettibilità*. La fase ultima di Leopardi conferma in pieno tale distinzione. Si vuole riportare qui, prima di chiudere, un pensiero leopardiano del 1827, che sembra preludere, anzi già racchiudere in sé, tale fase finale, e nella sua sublime semplicità è la più alta lode del genere umano che il Leopardi potesse fare (quella lode di cui si schermiva, e che pur vagheggiava, nella fine del *Dialogo di Timandro e di Eleandro*); del genere umano e della ragione, e che oltrepassa lo stesso genere umano nell'opera della ragione verso tutte le creature viventi, nell'alleanza che ivi si proclama di tutti gli esseri intelligenti:

Congetture sopra una futura civilizzazione dei bruti e massime di qualche specie, come delle scimmie, da operarsi dagli uomini a lungo andare, come si vede che gli uomini civili hanno incivilito molte nazioni o barbare o selvagge, certo non meno feroci, e forse meno ingegnose delle scimmie, specialmente di alcune specie di esse; e che insomma la civilizzazione tende naturalmente a propagarsi, e a far sempre nuove conquiste, e non può star ferma, né contenersi dentro alcun termine, massime in quanto all'estensione, e finché vi sieno creature civilizzabili, e associabili al gran corpo della civilizzazione, alla grande alleanza degli esseri intelligenti contro alla natura, e contro alle cose non intelligenti (*Zib.* 4279-80).

A questo pensiero il Leopardi annotava: «Può servire per la *Lettera a un giovane del ventesimo secolo*». Il ventesimo secolo, il nostro secolo, i giovani del nostro secolo! Il Leopardi mirava al nostro secolo come a un secolo di uomini interamente umani. Così si allargava la sua speranza, questo era il suggello del suo pessimismo. Che il nostro secolo possa accogliere dunque la voce di un pessimismo che era di tal natura; il quale, dopo tanta angoscia di vita e di pensieri, partoriva siffatte speranze.

Nelle ultime battute del famoso dialogo «Schopenhauer e Leopardi», il De Sanctis, rilevando da par suo l'insegnamento

virile e civile e il vivificante e schietto vigore umano di Leopardi, di contro alle degradanti suggestioni e conclusioni di Schopenhauer, suppone: «E se il destino gli avesse prolungato la vita infino al quarantotto, senti che te l'avresti trovato accanto, confortatore e combattitore». Il '48 avrebbe certamente significato qualcosa, e forse molto, per Leopardi. Ma non sappiamo se il '48 dei liberali, dei moderati o dei «democratici» italiani. Egli si trovava su un'onda piú lunga.

Il pensiero di Leopardi

Parlare del pensiero di Leopardi in così breve giro di tempo non è cosa facile. Cercherò di affidarmi a quelli che mi sembrano alcuni punti essenziali, ma tenete conto che ciò che potrò dirvi è poco più che una proiezione umbratile e approssimata di una materia molto vasta e varia, e tutt'altro che immobile. Si presenta subito una difficoltà. Ognuno sa che Leopardi filosofo non è separabile da Leopardi poeta, non foss'altro perché spesso è la sua poesia (in versi o in prosa) a costituire fonte primaria del suo pensiero. Un metodo non banale di affrontare la questione sarebbe quello di muovere dal modo in cui Leopardi l'ha posta (perché, appunto, egli stesso l'ha posta) e *vissuta*. Ma ciò assorbirebbe tutto il mio tempo. Vorrei solo sottolineare – poiché quando si dice «pensiero» o «filosofia» s'intende in genere un certo ambito, quello della ricerca della verità per mezzo di idee o di concetti – che Leopardi accanto alla figura del filosofo riconosceva una peculiare funzione di verità al poeta, almeno in quanto poeta lirico (e già su questo termine «lirico», nell'uso leopardiano, dovremmo fermarci): una funzione veritativa i cui esiti sono direttamente inattuabili dalla «fredda ragione», dalla ragione «analitica», e tuttavia (egli riteneva) non sottratti al controllo di questa. Filosofia e poesia trascorrono secondo Leopardi, e *in* Leopardi, l'una nel-

l'altra, ma restano anche distinte. Il problema si presenta dunque assai complesso. Mi basta averlo evocato preliminarmente. Va da sé che qui usufruirò di Leopardi a tutto campo, ma dall'angolatura di ciò che si usa chiamare filosofia.

Nel pensiero di Leopardi, anzi, vorrei sottolineare, nel *movimento* del pensiero di Leopardi, si possono ravvisare, mi sembra, due costanti che rappresentano due grandi nodi problematici: la condizione umana in generale e la propria epoca. «Condizione umana» è un'espressione assai frequente in Leopardi, già ovvia per lui: se l'avesse raccolta direttamente da Montaigne, o gli fosse giunta – nel suo uso moderno, che è soprattutto francese – per altre vie, non saprei dire. (E sarebbe interessante appurare quanto fosse già diffusa allora in Italia). Ho detto condizione umana in generale, ma debbo subito precisare: non si tratta della «natura propria dell'uomo», concetto che c'è ed è operante in Leopardi, ma di qualcosa di più ampio, che lo presuppone. La «condizione umana» è radicata per un verso nella «struttura del mondo» (è un'espressione di Leopardi che troviamo nello *Zibaldone*), ma per altro verso è ciò che si rivela, e insieme cambia, nel dispiegarsi della storia, nel procedere di essa: proprio perché la natura umana è caratterizzata, secondo Leopardi, dalla sua plasticità (conformabilità, assuefazione ecc.), a differenza di quella di altri animali, che pur gli sono accostabili per ragioni biologiche. Vediamo che allora quei due grandi temi non sono così separati fra loro come può sembrare a prima vista, perché il riportarsi problematicamente (e criticamente) alla propria epoca è anche un interrogarsi sulla «condizione umana» in essa. Anzi la ricerca di questo nesso fa parte dello specifico leopardiano.

Tutti sanno che la prima fase del pensiero di Leopardi, quando esso è divenuto autonomo, è dominata dall'antinomia «natura-ragione» (dall'idea di una loro «inimicizia» non sanabile). Quale ne possa essere stata in Leopardi l'origine letteraria (mi riferisco al suo saggio del 1818, non pubblicato allora, *Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica*) ciò che colpisce leggendo lo *Zibaldone* dei primi anni è la straordinaria

annessione di contenuti all'interno di quella antinomia, e la sua fecondità: il dispiegarsi molteplice e vario, lo sventagliarsi quasi, di una ricchissima tematica che tocca, tra il 1820 e il 1822, i più diversi campi, dalla linguistica alla politica alla morale, dalla filosofia alle scienze alla poesia all'arte, e via seguendo; il tutto indirizzato all'analisi della situazione moderna e alla rivisitazione in modi originali della contrapposizione antichi-moderni. Basti fare un bilancio comparativo e quantitativo dello *Zibaldone* – circa un terzo di esso appartiene a quei pochi anni – per accorgersene. Il fatto che poi Leopardi abbia superato, anzi distrutto, tale antinomia, se è essenziale per individuare il suo percorso di pensiero, non cancella quella ricchezza di tematiche, una parte delle quali non cessò di occupare Leopardi, con molti raffinamenti anche, ma forse non più con il medesimo vigore nativo. Leopardi parlava volentieri, soprattutto allora (sempre nello *Zibaldone*), di «mio sistema», non tanto ingenuamente come si crede (si era soffermato ad esaminare criticamente la legittimità e necessità, in generale, e tuttavia anche i limiti dell'uso di quel termine). C'è una certa baldanzosità giovanile, direi, in quel suo atteggiamento (essa si esprime anche nel sostenere, in quei suoi privati pensieri, di aver riscoperto per conto proprio alcune delle idee fondamentali della filosofia moderna, che egli peraltro conosceva per lo più indirettamente e talvolta un po' convenzionalmente), ma anche un elemento di autenticità, a mio parere: vi è un fondo *sistematico* in movimento sotto quella varietà e apparente disparatezza di argomenti indagati, che si susseguono e si alternano progressivamente nello *Zibaldone*, e spesso si richiamano l'un l'altro, o integrandosi o correggendosi. Tocca al nostro occhio attento scoprire quel fondo sistematico, pur senza irrigidirlo: non limitarsi comunque alle degustazioni o utilizzazioni di comodo, come spesso purtroppo accade.

Il fatto è che la coppia antinomica «natura-ragione» è, nel suo uso leopardiano, estremamente flessibile, il che le fornisce una peculiare attitudine euristica e ordinatrice di materiali i più diversi. Ma tale flessibilità sta tutta dalla parte del termine

«ragione». Che, rappresentando qualcosa di acquisito e resosi autonomo nel passaggio dell'uomo dallo stadio primitivo (e la problematica del «primitivo» è molto importante in questo Leopardi) a quello civile o alle varie forme di civiltà, è nozione storicizzata. Credo che a tale storicizzazione abbiano contribuito molto i suoi studi linguistici, originali e innovativi, la cui importanza è stata messa in evidenza da ricerche recenti. Si può dire che la «ragione» in generale ha in Leopardi pochissimi connotati comuni e invece molti aspetti differenziali, secondo le epoche e le civiltà. La «ragione antica» non è quella «moderna», la ragione come tale è passibile delle più diverse combinazioni (per esempio con la religione, e perfino con la superstizione). Direttamente Leopardi si sente confrontato però con la «ragione moderna», analitica, critica, scientifica (soprattutto nella linea empiristica), di cui si è detto. L'antinomia «natura-ragione», nella dilatazione leopardiana di essa, ritengo che abbia in siffatto confronto la sua motivazione profonda. Leopardi ha alle spalle il XVIII secolo, il secolo dei «lumi», e poi la rivoluzione francese, e poi Napoleone, e vive nella ricaduta di tutto quel dinamismo, e dei valori che erano stati propugnati (a libertà e uguaglianza rimarrà sempre fedele) nella retriva e inerte (o così gli appare) epoca della restaurazione.

Vi è in lui un elemento di «delusione storica» che mi accade di mettere in rilievo circa quarant'anni fa, introducendo questa categoria ermeneutica che ha avuto qualche fortuna. Lo sguardo di Leopardi contempla l'intero XVIII secolo visto assai compattamente come il secolo di una «ragione» che esce dai recinti del sapere scientifico per investire tutta la società allo scopo di cambiarla e trarla fuori da una precedente «barbarie» sociale e politica (il dispotismo). Ma in questo proposito immane la «ragione» è fallita, come mostra la società presente di cui Leopardi è fiero critico. Questa dichiarazione di fallimento dei «lumi», sul terreno soprattutto politico, è esplicita in Leopardi nel 1821. È un dato non di poco conto che concerne simultaneamente il rapporto di Leopardi col proprio tempo e con quello che immediatamente lo ha preceduto. A posteriori

Leopardi decreta: quel fallimento non poteva non esserci. Qui soccorre, infatti, la detta antinomia. La natura può sempre *supplire* alla ragione, ma la ragione non può da sola supplire alla natura.

Il punto è tutto qui per il Leopardi di quella fase, il punto da cui si svolge il suo «sistema». Il suo giudizio intorno alla rivoluzione francese è tipico: egli la critica nella sua ideologia geometrizzante, cioè razionalistica, che la destinava al fallimento, ma la esalta in quanto ha avuto il merito di rimettere in movimento le grandi passioni umane, cioè di riavvicinarci in qualche modo alla natura. Quella «natura» che nell'uomo vivente è *desiderio* e *immaginazione*, prima che se ne fosse distaccata la ragione, che le diventa antitetica. Il «sistema dell'egoismo», il quale paradossalmente tiene in piedi la società moderna con la sua aspra concorrenzialità, è la forma più estrema dell'antitesi. Come dire che le cose sono messe molto male! Epperò oggi starei molto attento a etichettare questo atteggiamento di Leopardi quale «pessimismo storico». Anzi sono arrivato alla convinzione che bisogna essere assai cauti nell'adoperare nei suoi riguardi la categoria stessa del «pessimismo» (il cui uso filosofico non era allora ancora diffuso); adoperarla, voglio dire, in modo onnipervadente, e quasi come un apriori.

Un radicale «pessimismo storico» non può esserci, comunque, in Leopardi (in questo Leopardi) per una ragione molto semplice: perché la natura, per quanto trasgredita e mortificata dagli uomini, non viene mai meno, rimane il supporto di tutto, e ciò è vero per gli uomini stessi in quanto esseri desideranti (*versus* una illimitata, impossibile, felicità). Le «illusioni» che essa produce per aiutarli a vivere (a sperare, a operare), benché annichilite dalla ragione critica, risorgono sempre nei singoli individui, se essi non siano vinti dal tedio e dal fastidio delle cose, dal senso della nullità di esse e di sé (magari fino al suicidio). Leopardi ritiene che bisognerebbe ricondurre le inevitabili illusioni individuali a farsi di nuovo collettive e comunitarie, quali furono nelle repubbliche antiche, e come per un momento, nel suo aspetto vitale, tentò di fare la rivoluzione fran-

cese: dando luogo a quelle virtù civiche attive che sorressero le antiche repubbliche per tutto un periodo storico. Anche se la configurazione («sistema dell'egoismo») della nostra società, e civiltà, va in senso del tutto opposto non si tratta di un'impossibilità assoluta. Così Leopardi pensava nel 1820-21, e intendeva operare in quella direzione.

Tutto questo ha però un senso se si riconoscono come valori supremi quelli della vita, che si esprimono positivamente in dette illusioni, e non quelli della ragione critica, analitica, ovvero i valori di verità. Essi appaiono a Leopardi del tutto funzionali ormai alla dissociazione moderna dell'uomo. Poiché non si può, d'altra parte, tornare indietro il miglior uso che si possa fare della ragione è di metterla contro se stessa (come Leopardi appunto stava facendo). Tale preminenza *assoluta* di un'assiologia vitalistica è essenziale per comprendere il primo Leopardi. Essa è fondata su un certo concetto generale di «natura», una natura armonica, nonostante alcuni mali inevitabili, provvidenziale materna finalizzata al vivente. Quando questa concezione crolla e, direi, implode in Leopardi (non in un colpo solo), nel suo sistema di valori ha luogo una mutazione profonda. È una svolta decisiva del suo pensiero. Si badi: del vitalismo rimarrà sempre traccia in lui. La sua antropologia non cambia, o non cambia troppo. L'uomo rimane sempre *desiderio* (e quindi sentimento, passione ecc.), come ogni altro animale, del resto. Ma, nell'uomo, esso è impulso a una felicità illimitata, sotto l'agire originario dell'immaginazione, i cui mondi illusori la ragione distrugge senza poter estirpare il desiderio stesso. Esso è più forte anche della speranza, la quale alimenta almeno la fase giovanile della vita, e le sopravvive nella vecchiaia, ove è «incolume il desio, la speme estinta». La vecchiaia è turpe per Leopardi, soprattutto la vecchiaia moderna, iperegoistica. La giovinezza rimarrà sempre per lui un valore positivo, nella sua stessa irrevocabilità esistenziale; e anche quando risulterà che in essa «ogni ben di mille pene è il frutto». Questo orrore per la vecchiaia è indelebile in Leopardi. Essa è per lui quasi un riassunto di tutti i mali e affanni che in-

vestono l'uomo (reali o immaginari non importa). Epperò l'estremo negativo, che fa dell'uomo un vivo-nonvivo, quasi cadavere vivente, è là dove (come Leopardi sperimenta in prima persona ed esprime in *A se stesso*, dopo l'ultima cocente delusione amorosa) «di cari inganni, non che la speme, il desiderio è spento».

Ho ricordato sommariamente questi momenti ulteriori perché dimostrano, appunto, che l'assiologia vitalistica non scompare mai del tutto in Leopardi. La stessa variegata (non irriti questo aggettivo) meditazione leopardiana intorno alla morte riceve senso da essa. Ma dopo che si è disfatta la antinomia «natura-ragione» il vitalismo assiologico ha perduto il suo fondamento oggettivo, rimane solo come testimonianza fattuale del soggetto umano. Leopardi vedrà allora contraddizioni ovunque, e prima di tutto in natura, ma cessa di pensare in termini antinomici (quell'antinomia non è sostituita), almeno generali. E così anche le funzioni oggettive dell'assiologia vitalistica non ci sono più. Questo punto è importante perché ci porta direttamente al cuore del pensiero leopardiano, e a quello che legittimamente, credo, possiamo chiamare il suo nichilismo: meditazione e sentimento del nulla, sentimento e *concetto* della noia. Bisogna però arrendersi a una evidenza. Tale nichilismo c'è fin da principio in Leopardi, o almeno molto presto. Pubblica testimonianza ne è la canzone *Ad Angelo Mai*, del gennaio 1820. Ma è dapprima un nichilismo per pochi: verrebbe fatto di dire per pochi *eletti*, come il Tasso (gran figura romantica e preromantica) e soprattutto come Leopardi stesso («io son distrutto...»). Analogamente la noia, rivelatrice emozionale di quel *nulla* che in fin dei conti anche la ragione è in grado di scoprire, è un sentimento ancora, dapprima, aristocratico. Si tratta, cioè, di un nichilismo contenuto. Contenuto e trattenuto, appunto, dall'assiologia vitalistica, dal riconoscimento del valore delle illusioni, fondate nell'astuzia della benevola e «saggia» natura, che positivamente ci inganna, in modo funzionale alla vita, e che dovrebbe poter essere funzionale anche alla società, come già era stato nelle repubbliche antiche.

Caduto tale argine il nichilismo invade tutto; e la noia è universalizzata e trasfigurata quale sentimento o emozione di fondo dell'esistente umano, che viene a coincidere col desiderio stesso (lo attestano alcuni sofisticatissimi pensieri dello *Zibaldone*), e può esser mascherata solo attivisticamente: una scelta (ancora vitalistica!) che Leopardi, del resto, non respingerà mai, purché si sia consapevoli della verità delle cose. Poiché ormai sono i valori di verità, e non più quelli illusionistico-vitalistici, ad avere la meglio in lui. Il transito verso questa nuova posizione è espresso nella prosa d'arte, e quasi di laboratorio, delle *Operette morali*, prese nel loro nucleo fondamentale: quelle venti operette la cui rapida stesura occupò quasi tutto il 1824. Qui un nuovo immaginario – poetico-ironico e perfino parodistico – di eccezionale levigatura stilistica, è chiamato a rappresentare, quasi con rassegnato distacco, la nuova amara filosofia di Leopardi, la quale raccoglie e consuma la sua precedente esperienza.

Non mi pare dubbio che Leopardi abbia vissuto questa mutazione come radicale crisi esistenziale. In una lettera del 6 maggio 1825, scritta da Recanati a Pietro Giordani, l'amico è interpellato e sentito da lui come un «uomo» e un «simile» a sé: «solo uomo che potrebbe farmi parere la compagnia più dolce che una solitudine disperata».

Dolce quest'ultima perché è tuttavia ancora confortata dagli studi. «Io studio il dí e la notte fino a tanto che la salute me lo comporta. Quando ella non lo sostiene, io passeggio per la camera qualche mese; e poi torno agli studi; e così vivo. Quanto al genere degli studi che io fo', come io sono mutato da quel che io fui, così gli studi sono mutati. Ogni cosa che tenga di affettuoso e di eloquente mi annoia, mi sa di scherzo e di fanciullaggine ridicola. Non cerco altro più fuorché il vero, che ho già tanto odiato e detestato». Non si finirebbe più di commentare queste righe fermissime, translucide. Intanto: un Leopardi che non demorde (gli «studi») ed è deciso a procedere nella nuova strada di verità. Qualcuno potrebbe forse obiettare che Leopardi il *vero* lo aveva sempre cercato e in questo, per

l'appunto, appare qui scorretto verso se stesso, e l'autoanalisi sarebbe falsa. Ma si fallirebbe così il senso del discorso leopardiano al cui centro sta la scelta preferenziale (odio e amore sono sentimenti di *preferenza*, egli dirà sempre) esistenzialmente vissuta, ma anche intellettualmente motivata. Ove la scala dei valori si è ribaltata, mentre la *noia* segna quelli precedentemente preferiti e anteposti (con le loro conseguenze, anche letterarie).

Si annuncia ormai il «nulla al ver detraendo» dell'ultimo Leopardi. Certo in quel momento Leopardi non era in grado di prevedere che dalla poesia egli sarebbe stato ancora visitato in quelle nuove, altissime, «avventure storiche del mio animo» (così egli aveva definito i primi idilli) che saranno i canti del 1828-1830 e poi gli ultimi. Unica gratificazione (poiché come tale è presentata) gli appare in questo momento il *vero* senza velami, indirizzato contro ogni illusione. Considerando le cose a posteriori non mi sembra però si possa onestamente sostenere che lo *iter* mentale leopardiano fosse ormai predeterminato. Quante diverse scelte avrebbe ancora potuto compiere, mistiche, religiosizzanti per esempio, a partire da quella «disperata solitudine», o scettiche e rassegnate e così via. E ho già accennato al baluginare di una certa quasi compiaciuta, elegante, rassegnazione nelle *Operette morali* del 1824 (nel *Timandro*, scelto a conclusione: già altri lo ha osservato). Le alternative, astrattamente considerando, non erano poche; e basti guardare a tante apparizioni ottocentesche, da Schopenhauer a Nietzsche, da Kierkegaard a Dostoevskij, per rendersene conto. Proprio su tale sfondo emerge la unicità dell'esperienza leopardiana, anche se è inevitabile per singoli aspetti confrontarlo con i nominati (e con altri ancora, ovviamente). Ma lasciando Leopardi nella sua assoluta irriducibilità e inconfondibilità. Anche nella «storia del materialismo» (cosiddetta!) – del materialismo passato prossimo (cioè settecentesco) e prossimo futuro (penso a Feuerbach, particolarmente) – Leopardi occupa un posto a sé, per la singolare combinazione di esso con il nichilismo che proprio ora, andato in pezzi il precedente «sistema»,

si dilata a tutto campo. Sui modi di questa *combinazione* non è possibile qui soffermarsi analiticamente, ma colpisce la simultaneità, o quasi, di tale sviluppo che è insieme, quindi, unitario e bilaterale.

Nella prima fase, sotto il dominio dell'antinomia «natura-ragione», essi sembrano coesistere quasi senza toccarsi. Si tratta di un materialismo che si cerca, *sui generis*, biologizzante e di origine sensistica: un materialismo nettamente sensualistico che si fa strada in Leopardi a poco a poco legato alla sua «teoria del piacere», come la chiamava. Il nichilismo è legato invece a un *nulla* di valore, supposto esser sentito solo da pochi attraverso la mortifera «noia», e sempre vinto, in genere, dalla vita, con le sue «illusioni», come si è visto. Ma un legame segreto c'è fra i due, là dove si affaccia, con insistenza, un elemento ontologico costituito dal *tempo* (anche se Leopardi non lo ha esplicitato teoricamente). Questo «tempo» è nel primo Leopardi annichilimento, erosione necessaria di ciò che la vitale natura (equiparata da Leopardi, allora, a Dio, in un senso non spinoziano) sempre di nuovo e di continuo produce: le sue creature individue (mentre si salvano, per ora, generi e specie). Tale erosione prodotta dal tempo è estesa da Leopardi, con sempre rinnovato stupore, alle grandi formazioni umane («regni ed imperi») travolte appunto dal tempo nel nulla. Caduta l'antinomia anche questo lato del nichilismo invade l'intero campo visuale. Tutto appare destinato alla morte, non solo gli individui ma anche le forme e l'universo stesso. È la posizione espressa da Leopardi nel *Cantico del gallo silvestre*, ultima delle operette scritte nel 1824 (ma non posta a conclusione di esse nell'edizione che seguirà, nel 1827). Loro epilogo filosofico, comunque, è stato detto (Fubini). «Pare che l'essere delle cose abbia per suo proprio ed unico obbietto il morire. Non potendo morire quel che non era, perciò dal nulla scaturiscono tutte le cose che sono». Con quel che segue, a proposito della impossibile felicità cercata dalle «creature animate» le quali «in tutta la loro vita, ingegnandosi, adoperandosi e penando sempre non patiscono veramente per altro, e non si af-

faticano, se non per giungere a questo solo intento della natura, che è la morte». A tutto l'universo è ora esteso, dunque, ciò che Leopardi pensava delle formazioni politico-sociali umane, il che è posto a sigillo dell'operetta. L'afflato quasi profetico, in senso negativo ovviamente, è potente.

Ancora una volta Leopardi poteva andare per un'altra strada, verso un qualche misticismo. Non fu così. A circa un anno di distanza egli scrisse il *Frammento apocrifo di Stratone di Lampsaco*, un testo fondante del suo rinnovato e consolidato materialismo, che rimase inedito per venti anni. Leopardi non osò metterlo né nella prima né nella seconda edizione delle *Operette morali*, lo aveva però programmato per la terza, quella napoletana dello Starita, bloccata dalla censura borbonica. Ma è la filosofia che ormai regge tutto l'ultimo Leopardi, fino alla morte. Essa esprime, innanzi tutto, il rovesciamento della sua precedente epistemologia ispirata alla provvida e finalistica «natura». Nel «preambolo» del *Frammento* Leopardi insiste sul significato del termine «apocrifo» perché «le cose che si leggono nel capitolo *della fine del mondo* non possono essere state scritte se non poco addietro»... Leopardi si preoccupa cioè di avvertirci di non fermarsi alla patina anticheggiante, giustificata per altro dall'antichità dell'idea stessa di eternità della materia, che è il soggetto esplicito dell'operetta, ma di cogliere la modernità dell'aggiornamento di tale idea (e vi è anche un tratto di quasi parodia galileiana nel brano che finisce: «queste cose, o seriamente o da scherzo, siano dette circa l'anello di Saturno»). L'ispirazione è da Fontenelle, come ovviamente tutti gli esegeti riconoscono (con qualche influsso, si dice, da d'Holbach, ma non è poi così chiaro), dall'idea della «pluralité des mondes» nella perpetuità della materia e delle sue forze immanenti, produttive-distruttive. Tale idea è sfruttata fino in fondo da Leopardi, includendovi quella del differenziale temporale enorme fra la storia del genere umano e i processi dell'universo, universo che poi non esiste se non come avvicinarsi di «modi di essere» diversi della materia. «Modi di essere» = «mondi». Il tempo più che in senso ontologico è presente co-

me *misura* (vi sono parallele annotazioni dello *Zibaldone*), per fare emergere appunto quella incommensurabilità (uno spunto anch'esso fontenelliano). Su tale base concettuale l'esito principale è la negazione dell'idea di un *ordine* fisso e predisposto della natura, alla Newton per intendersi. Tale idea nasce per Leopardi dalla limitata ottica temporale umana. Non che gli «ordini» non esistano per lui, ma essi sono relativi ai «mondi», cioè ai successivi «modi di essere» della materia, e vengono prodotti e distrutti dal suo perpetuo movimento nello «spazio infinito dell'eternità». La natura cessa di avere la benché minima impronta del divino.

La conversione di Leopardi all'ateismo, che non è stata breve e forse neppur lineare, è ora del tutto compiuta. Andando oltre, sulla linea di queste riflessioni, la vita stessa apparirà sempre più a Leopardi un fenomeno casuale e marginale della materia. Quanto all'uomo «la fortuna», cioè il caso, e non un destino provvidenziale lo ha posto a vivere sulla terra.

Su questa base teorica doveva necessariamente cambiare anche l'atteggiamento di Leopardi verso l'illuminismo del XVIII secolo. Non ne poteva più dichiarare il fallimento, ma doveva invece ammirarne il coraggio di verità. Il ribrezzo verso la sua epoca di neo-spiritualismo era destinato a crescere in Leopardi via via che essa si profilava ai suoi occhi non come semplice restaurazione politica, ma come progressismo e perfettibilismo utopico e cristianeggiante. C'è infatti poco da inorgogliersi della posizione dell'uomo nel cosmo, ci dirà *La ginestra*, poiché la natura è del tutto indifferente alle sue sorti. «Così, dell'uomo ignara e dell'etadi / ch'ei chiama antiche, e del seguir che fanno / dopo gli avi i nepoti, / sta natura ognor verde, anzi procede / per sí lungo cammino che sembra star. / Caggiono i regni intanto, / passan genti e linguaggi: ella nol vede: / e l'uom d'eternità s'aroga il vanto». Il «frammento apocrifo» determina la visione della *Ginestra*: una «natura» che «procede» del tutto per proprio conto, i cui tempi evolutivi sono incommensurabili con quelli umani.

Non residui attardati del XVIII secolo, in questo Leopardi,

ma un rovesciamento di valutazione storico-politica – e ideologica naturalmente – per il dominio, ora, del valore «verità».

Ne derivò una scelta di campo cosciente fra i due secoli, ove Leopardi riarma, possiamo dire, il primo contro il secondo. Una scelta *progressiva*. È Leopardi a suggerire questo termine, anzi a imporcelo, nella *Ginestra* appunto. Può dispiacere, ma è così. Contro il falso progresso delle «magnifiche sorti e progressive» egli ne individua un altro. «Qui mira e qui ti specchia / secol superbo e sciocco, / che il calle insino allora / dal risorto pensier segnato innanti / abbandonasti, e volti addietro i passi, / del ritornar ti vanti, / e procedere il chiami»... «Libertà vai sognando, e servo a un tempo / vuoi di nuovo il pensiero, / sol per cui risorgemmo / dalla barbarie in parte e per cui solo / si cresce in civiltà, che sola in meglio / guida i pubblici fati». È difficile cancellare queste parole dal retaggio di Leopardi. Questo *progresso* di Leopardi non ha nulla di provvidenziale, non è iscritto in nessuna filosofia della storia già disegnata, non vuol essere utopico (in ultima analisi si rivolge a un buon senso comune, se gli uomini si decideranno ad amare – anzi a *volere* – piuttosto la *luce* che le *tenebre*), è un progresso soltanto possibile, un progresso di scelta. L'appello è alla volontà.

Qui ci troviamo sull'altro versante della filosofia leopardiana dell'ultima fase. In un suo forte libro *La protesta di Leopardi* Walter Binni ha parlato di «nichilismo esistenziale». Possiamo far nostra questa formulazione (purché non la si sostituisca all'analisi). Si è visto che, quasi come Diogene, nella lettera al Giordani del maggio 1825, Leopardi cercava «un uomo» e un suo «simile» (di contro a larve di uomini – tali gli apparivano, anzi gli apparivano come «piante e marmi» – quelli che evitava, perché infinitamente lo annoiavano, in Recanati). Un vero uomo (così era per lui in quel momento il Giordani) con cui dialogare nell'unico luogo possibile di incontro, il luogo ideale della ricerca del vero. *Verità* e *uomo* si collocano ora in siffatto inedito rapporto positivo, appunto esistenziale, che sta al polo opposto di quello preconizzato precedentemente quale rinno-

vamento comunitario delle vitali «illusioni». Leopardi, che io ricordi, non nomina mai la umanistica (e retorica) «dignità dell'uomo», ma, possiamo dire, ne propone una versione antagonista. Non un dato al centro del cosmo ma una esigenza forte ai margini di esso: un'esigenza operativa. È la *virtú*, la virtù moderna, non più quella antica classica, già vagheggiata. Sembra sottinteso che sia l'intellettuale a doversene, o meglio a *potersene*, fare portatore. Non è un caso che di questa virtù moderna l'antesignano per Leopardi sia una figura che egli concepisce come di frontiera: Bruto minore. Il cui gesto gli appare *storico*, perché segna la caduta della libertà romana, grande data periodizzante per Leopardi, fino alla rivoluzione francese. Ma non è questo il punto principale. Come si vede da alcuni pensieri dello *Zibaldone* precedenti la canzone, la figura di Bruto lo ha affascinato proprio perché quegli aveva dubitato (era un intellettuale!) della virtù, che tuttavia irresistibilmente aveva messo in opera. Sotto le vesti e l'oratoria, classicheggianti, già un eroe moderno. Leopardi ha professato sempre il più ampio relativismo morale (e citava Pascal!) quanto ai contenuti, fino alle soglie dello scetticismo. Ma ora questo sembra arrestarsi di fronte al nuovo significato di «virtù». Essa dipende esclusivamente dalle forze del singolo: allorché non si lascia piegare, anche se è costretto ad accettare una sconfitta inevitabile da parte dei meccanismi sociali e politici che lo emarginano, e quindi a restare nella sua «disperata solitudine». Tale virtù è la capacità di testimoniare il vero contro tutto, di non abbassare il capo e dunque di avere il coraggio del rifiuto e della contestazione. Più che il «lamento» (che c'è, ma è lamento sempre accoppiato all'«odio», e la meditazione sull'*odio* è uno dei grandi motivi leopardiani fin dalla giovinezza) o la stessa protesta, è la virtù contestativa ad essere esaltata da Leopardi (e anche da lui operata con ferma, non rumorosa, semplicità nella sua privata pratica di vita). Nulla di istituzionale le resiste (a cominciare, direi, dalla famiglia). Il bersaglio maggiore di tale contestazione è il potere degli uomini su altri uomini, e quindi il potere politico. Negli anni della sua prima politiciz-

zazione tra il 1820 e il 1821 Leopardi aveva drasticamente contrapposto popoli e governi, nei suoi pensieri dello *Zibaldone* guidati dai principi (per lui *naturali* e non ideologici) di libertà e uguaglianza, considerati inseparabili. Nel corso della sua seconda politicizzazione, dopo il 1830, ciò diventa esplicito e pubblico. I versi dedicati a questo punto nella *Palinodia al marchese Gino Capponi* non lasciano dubbi in proposito. Il potere, sia concentrato sia decentrato (si premura di precisare anche questo), è inevitabilmente sempre uguale ad abuso di potere, per una specie di legge di natura, egli dice. Questo resta per Leopardi il male che gli uomini si procurano da se stessi. La sopraffazione degli individui da parte di altri (e Leopardi vuole che non si dimentichi che le masse sono sempre composte di individui, e sopra la infelicità di questi non si edifica nessuna pretesa comune felicità). Il finale appello solidaristico della *Ginestra*, che poteva anche non sopraggiungere, ma che sopraggiunse, ha questo fondamento anarchico, l'unico che lo rende coerente agli sviluppi immediatamente precedenti, così marcatamente individualistici. Il passaggio logico che possiamo indovinare (da tempo Leopardi non scriveva più lo *Zibaldone*) è questo: se un singolo può dire di no, in linea di principio tutti lo potranno. Liberatevi almeno di questa parte del male che nasce dalle vostre risse, poiché è possibile. Per difendervi uniti da quel male che la indifferente e ostile natura ci procura. A una difesa comunitaria pratica indubbiamente pensava e invitava Leopardi.

Quanto alla infelicità strutturale dell'individuo, dovuta al meccanismo dell'esistenza naturale – che Leopardi aveva già teorizzato nella *Storia del genere umano* (contrapponendolo alla «fortuna», mitologizzata dagli antichi) – difesa non c'è. C'è solo una risposta della dignità-virtù dell'uomo, che può diventare collettiva sulla base della diffusione della verità razionale, unico progresso possibile. Una sorta di socializzazione di quella «renitenza al fato» che è tutto l'orgoglio dell'uomo.

La ginestra ne è il simbolo: questa novità introdotta nella fioreria tradizionale dei poeti (lo ha osservato un tedesco,

Hans Ludwig Scheel) non allude all'individuo singolo, ma a un insieme di individui conviventi. Sembra semmai serpeggiare nella proposta collettivistica della *Ginestra* una rinuncia a cui Leopardi aveva già fatto cenno nella sua introduzione al *Manuale* di Epitteto: la rinuncia (in favore, appunto, di quella dignità e salvezza comune) a perseguire una felicità che si è rivelata impossibile e che l'ideologia politica corrente (nella fattispecie quella dei liberali) continua invece a prospettare. Se questa lettura è esatta, come credo, è una rinuncia amara. Essa reca con sé una contraddizione quasi esplicita che Leopardi collocava ormai nel più profondo dell'uomo individuale: la potremmo chiamare il paradosso della virtù. A differenza di tutti gli altri animali, aveva detto Leopardi, l'uomo non è soltanto «disposizione ad essere», ma è «disposizione a poter essere», e in questa differenza credo vada visto il fondamento teorico del suo esistenzialismo (nel senso moderno del termine). Comunque la categoria della «possibilità» è sempre all'attenzione di Leopardi. Ora la *virtù* di cui Leopardi intende dare testimonianza (testimonianza quindi che essa è possibile) è una virtù disperata, nel senso più letterale della parola. Quasi a non voler lasciare ombra di dubbio, parallelamente alla *Ginestra* che è il suo ultimo messaggio comunitario o sociale, Leopardi ci ha lasciato *Il tramonto della luna* in cui è ribadita, e nuovamente illustrata, la sua posizione circa le sorti individuali: di ogni uomo e quindi di tutti gli uomini. La virtù a cui fa appello l'uomo Leopardi è disperata a cagione, in ultima analisi, della finitezza dell'uomo, inserita nella cieca «struttura del mondo». È una virtù fiera (eroica) perché si sa costituita in rapporto alla verità, e in questo rapporto appare tutta fondata su se stessa (e a sua volta fondante una «nobil natura»). Ma non è pura forma razionale (non è l'imperativo categorico di Kant!). Essa non perde infatti la propria radice in quel *desiderio* che, unico marchio antropologico caratterizzante, è intriso nell'uomo, secondo Leopardi, di sete d'infinito. Un desiderio senza oggetto determinato, che assume in sé e trasfigura (umanamente) tutti gli altri desideri.

Il paradosso della virtù leopardiana è, potremmo concludere, il paradosso esistenziale del nesso finito-infinito (non in assoluto, dunque, che non lo interessa, ma relativamente all'uomo stesso). Questo è il pessimismo di Leopardi, se si deve usare ancora tale termine: non un pessimismo antropologico, legato a una *colpa* (ciò mette definitivamente Leopardi fuori dalla linea cristiana: la «colpa», metaforicamente parlando, è trasferita alla natura, non più concepita come divina o prodotta da Dio), e neppure, si è visto, un pessimismo storico. È il pessimismo di quel «tutto è male» (per il vivente) che però non può mai tradursi, onestamente, da parte della ragione (Leopardi lo dice esplicitamente) nella affermazione che questo è «il peggiore dei mondi possibili». Semplicemente perché del possibile non possiamo scorgere i confini.

Materialista, ateo, di fatto anarchico (e non sarà il solo aristocratico a divenir tale) Leopardi finì per definirsi un «malpensante». Sapeva ormai di non avere interlocutori nel proprio tempo, e neppure, forse, nei decenni che si preparavano. Talvolta sembra che guardasse a noi, che facesse con la mente un gran salto di generazioni. Vi sono accenni, in questo senso, al XX secolo. E per chi preparava, oltre che per se stesso, con tanta cura, già nel 1827, indici e «polizzine» dello *Zibaldone*? Ma non voglio abbandonarmi a fantasie. So di non essere riuscito a dare della vastità e profondità di Leopardi se non un'immagine risecchita. E non senza introdurre, inevitabilmente, qua e là, qualche elemento ermeneutico. Ma non intendo presentarmi come *interprete* di Leopardi, bensì semplicemente come decifratore: decifratore di testi, e del movimento di pensiero che li sottende. A ognuno poi di decidere quanto ancora ci parlino.

L'officina dello Zibaldone

Questa edizione critica dello *Zibaldone* di Leopardi a cura di Giuseppe Pacella¹ era molto attesa almeno fra le schiere dei leopardisti italiani e stranieri (anche questi ultimi cominciano infatti, finalmente, ad esistere). Per quanto la fama (e diciamo pure la gloria) di Leopardi sia stata altissima (ma anche contrastata) e crescente, fin dalla metà del secolo scorso, l'immagine di lui, poeta-pensatore se altri mai ce ne furono in Italia, e le interpretazioni relative, non solo sono mutate coi tempi, come accade per i grandi, di cui sempre si riattualizza in modi diversi la presenza, ma essa era destinata a subire un rivolgimento profondo con la prima pubblicazione alla fine del secolo scorso (1898-1900), per merito soprattutto del Carducci, delle 4526 pagine autografe dello *Zibaldone di pensieri* (così chiamato dall'autore stesso; ma non si osò dapprima adoperare tale titolo). Questo rivolgimento di lettura, e i parametri nuovi che esso imponeva, è stato lento nel nostro secolo, ma si è accelerato (non per questo *pacificato*) negli ultimi cinquant'anni, con apporti illustri (oltre che con l'accumularsi di cose inutili, com'era fatale), per approfondimenti esegetici e varietà di appro-

¹ Giacomo Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, ed. critica e annotata a cura di Giuseppe Pacella, 3 voll., Garzanti, Milano 1991, pp. XLVIII-4214.

di interpretativi. Leopardi è figura così originale e anche anomala nella nostra tradizione letteraria (ma anche filosofica) da costituire una sfida perenne – assai cosciente da parte sua – alla modernità (e anche alla postmodernità!) che noi stessi siamo, o crediamo di essere.

Tale sfida viene indubbiamente dai contenuti di quel suo pensiero, dai suoi movimenti e percorsi e livelli vari, dalla sua omogeneità sistematica di fondo, però; e siamo costretti a caratterizzarli in termini i quali sono essi stessi altrettante sfide (al perbenismo morale e culturale) come materialismo, ateismo, pessimismo (quasi radicale), a cui aggiungo: nichilismo e anarchismo (rispetto a tutte le forme del potere politico), e un virtuosismo *sui generis*, nutrito di molti immoralismi. Di queste etichette non dobbiamo però mai dimenticare, adoperandole, che si tratta di schemi astratti, di mero carattere ausiliario, rispetto alle quali ciò che conta è la vivente combinatoria, continuamente rinnovantesi, gli imprevedibili allargamenti problematici, le oscillazioni e anche alcuni capovolgimenti nei tropismi profondi di questo pensare e poetare (fino a un certo punto inseparabili fra loro). Decifrarlo, leggerlo, interpretarlo, senza mutilarlo in nessuna parte, e tenendo conto dei movimenti interni (ove la cronologia anche minuta può diventare di grande ausilio), tale la sfida complessiva che ci pone Leopardi. Quella per la quale lo *Zibaldone* costituisce un testo chiave, del cui manoscritto Leopardi ebbe grandissima cura, recandone sempre con sé i volumi, anche dopo che ebbe smesso di scrivervi le proprie annotazioni; e magari sognando di trarre da esso, o da certe sue parti, operette la cui composizione rimase velleitaria (rubricate come «Machiavellismo di società», «Galateo morale», «Manuale di filosofia pratica», ecc.). Cosa a mio parere che non è da rimpiangere, tanto quei progetti ci appaiono oggi poveri e periferici rispetto all'enorme varietà e densità dei problemi incontrati o sollevati via via da Leopardi – morali, politici, linguistici, epistemologici, metafisici (ma con prevalenza quantitativa di quelli letterari e stilistici) – in un sublime miscuglio (zibaldone, appunto) che attesta, quasi

giorno per giorno, per anni, l'incredibile mobilità e disponibilità del suo pensiero e dei suoi interessi (almeno nell'orizzonte storico che gli fu accessibile, ma non era piccolo, fra l'antico e il moderno), cioè la sua capacità di muoversi sincronicamente su piani diversissimi. La logica della cui compresenza sfugge a prima vista e ci espone al rischio o di trascurarne troppa parte (come a sfrondare un eclettismo che invece non c'è) o, per contro, di sistematizzarla all'eccesso, ermeneuticamente. Personalmente sono convinto che uno studio d'insieme «organico», come si suol dire, sul pensiero leopardiano sia ancora prematuro, finché non ne saranno esplorati partitamente non dico tutti, ma almeno i principali e più significativi percorsi particolari, lasciandoli al loro spontaneo comporsi di fronte a un'attenzione nostra fatta di abnegazione intellettuale, il più possibile libera da pregiudizi culturali e classificatori.

Non si può isolare (è ovvio) il contenuto dello *Zibaldone* dalle opere pubblicate in vita da Leopardi, o da lui predisposte per la pubblicazione, e neppure ridurlo però a questa funzione ausiliaria, per una ragione molto semplice: non tutti i problemi in esso affrontati (anche non tecnici, come sarebbero quelli di letteratura) sono destinati a trapassare in poesia (in versi e in prosa), mentre ciò che trapassa subisce, d'altronde, il vaglio dei criteri adottati da Leopardi per parlare col suo pubblico. Ma non soltanto. Il suo stesso pensiero *filosofico* non si esaurisce nello *Zibaldone* (o in testi corrispondenti delle *Operette morali*); la sua poesia ne appare spesso portatrice autonoma (e Leopardi indirettamente ci avverte anche di questo). Non si tratta quasi mai, cioè, di semplici transfert lirici, ma di vere e proprie funzioni di verità (secondo la veduta leopardiana) ulteriori rispetto alle possibilità del pensiero analitico-riflessivo, come quello dello *Zibaldone* appunto.

Il primo problema che lo *Zibaldone* ci pone è quello dei suoi *tempi interni* e del loro rapporto con quelli *esterni* quali si fissano nelle successive date di pubblicazione (e ripubblicazione) degli scritti editi. La prima sorpresa è quella della scarsa corrispondenza fra i ritmi di queste due serie temporali. E tut-

tavia solo riuscendo a comporli insieme e a confrontarli coi tempi di vita di Leopardi (le lunghe dimore a Recanati, e i soggiorni più o meno importanti in alcune città italiane – Bologna, Milano, Firenze – fino alla non breve e decisiva fase finale in Napoli), con le relative esperienze, si riesce a penetrare (ma è appena un inizio) nella dimensione di profondità del suo lascito. Lo *Zibaldone*, è ben noto, è tutt'altra cosa da un diario intimo, un *journal*, benché Leopardi abbia sentito assai presto il bisogno di datare minuziosamente (dopo l'8 gennaio 1820) mesi e giorni delle sue riflessioni. Ma i dati personali e biografici non per questo mancano, ed assumono anzi grande rilevanza proprio in funzione della loro relativamente bassa frequenza. Costituiscono quasi sempre punti decisivi per cogliere non solo la coscienza che Leopardi ebbe di se stesso, ma per intendere il suo modo stesso di filosofare, incardinato come esso è nella sua propria esperienza esistenziale e nel tentativo incalzante di generalizzarla, in forme acute, paradossali spesso, estremamente consequenziarie, e qualche volta, ma raramente, affrettate (poi corrette). Le fasi, gli anni di addensamento delle riflessioni zibaldoniche, e quelli, viceversa di rarefazione (ma qui conta anche l'intensità di alcune di esse, e non solo la copiosità) sono già stati oggetto di studio attento da parte dei leopardisti (è un lavoro preparatorio importantissimo), e non è il caso qui di ricapitolarlo. Sono appunto essi ad apparire talvolta come significativamente sfasati, e comunque problematicamente più complessi, rispetto al Leopardi che si veniva rendendo pubblico. Si ha la sensazione che egli ciò facesse attraverso un filtro che non era solo di distanziamento stilistico, o di acquisizione di alone poetico (il famoso «vago»), ma anche di avvedutezza comunicativa, ove il detto, che poteva essere anche molto provocatorio, si alternava al non detto e trattenuto, il quale rimaneva insondabile nelle *coulisses* e nella grande *machinerie* della sua mente: non era, cioè, di per sé tutto indovinabile attraverso quegli *effetti* pubblici.

Una dimensione di profondità, appunto, che solo a noi è dato di restaurare e sondare, attraverso la somma di tutti gli

editi e inediti. Ed è allora come mettere piede in una grande città sepolta di cui spuntavano solo alcuni edifici massimi alla vista dei contemporanei di Leopardi e dei loro immediati successori. Non è una metafora più o meno felice che propongo, ma il richiamo a una circostanza di fatto che segna il destino di Leopardi nella storia delle grandi esperienze morali, intellettuali e letterarie europee. Ove il segreto (o tesoro) da dischiudere non è tanto la rappresentatività di un passato singolare e significativo, ma la sua carica di futuro (si può allora accostarlo, senza estrinseci allineamenti, ad alcuni dei grandi autori anomali della modernità come Kierkegaard, Nietzsche, Dostoevskij). Il nodo centrale di tutta questa esperienza è il dissidio crescente di Leopardi con la sua epoca, scrutata in alcuni caratteri essenziali che ne costituirebbero la modernità: dominio dell'egoismo concorrenziale quale falsa e alienata libertà degli individui; e regresso spiritualistico quale camuffamento ideologico da parte dei ceti dominanti volto ad illudere i popoli su una futura umanità pacificata attraverso i commerci e il progresso tecnologico. È difficile dire che questi temi non ci riguardino ancora. Quel dissidio toccava Leopardi fin nelle sue ultime fibre, non solo come filosofo, ma direttamente come poeta. Anche questo ci raggiunge. «La discordia tra poesia e modernità non è accidentale ma sostanziale. L'opposizione appare chiara fin dall'inizio della nostra epoca, con i primi romantici. Il paradosso è che tale incompatibilità è uno degli attributi, forse il centrale, della poesia moderna; inoltre, questa incompatibilità la rende accettabile per il lettore, il quale vede in essa un'immagine della propria situazione». Queste parole di un recente libro di Octavio Paz, che volentieri riprendo da un'anticipazione di giornale, rispecchiano con grandissima approssimazione (senza saperlo) la posizione di Leopardi. Anche se egli non si sarebbe riconosciuto fra quei «primi romantici»; e anche se egli vide in modo molto più complesso il rapporto col «lettore». Problemi di linguaggio poetico e di comunicazione col pubblico (e di continuità-rottura con la tradizione letteraria e scrittoria) lo occupano e tormentano attraverso le

pagine dello *Zibaldone* particolarmente negli anni di un suo prolungato silenzio come scrittore e poeta, fra il 1825 e il 1828, in cui argomentò, fra l'altro, una poetica della lirica pura che forse sorpassa (in modernità) quanto egli stesso di fatto fosse destinato a raggiungere (e sono pur vette sublimi).

A partire da queste considerazioni possiamo accostarci alla nuovissima edizione «critica e annotata» dello *Zibaldone* a cura di Giuseppe Pacella. Lo stesso curatore ricorda nella sua introduzione come fin dal 1958 Sebastiano Timpanaro ponesse in chiari e precisi termini metodici l'esigenza e le basi per il superamento della precedente edizione Flora (e suoi collaboratori) del 1937, pur riconoscendone i grandi meriti storici, di maggior affidabilità (e tutti ne abbiamo usufruito) rispetto alla prima assai affrettata di fine secolo. Ma era pur sempre, quella del Flora, un'edizione che rimaneva a «metà strada fra il tipo critico e il tipo divulgativo» (ed oggi risulta piena di imprecisioni). Non sto qui a ripetere quanto hanno già messo in rilievo, a proposito della presente edizione «veramente critica» (cioè indirizzata prima di tutto a una corretta e sicura costituzione del testo), studiosi come Cesare Segre e Luigi Blasucci (e altri). La trascrizione dell'autografo dello *Zibaldone* ne occupa i primi due volumi. Quattrocentonovantacinque pagine di «apparato» (purtroppo oggi non usa più collocarlo a piè di pagina), seicentottantotto di note, dodici di bibliografia mirata al testo stesso, quaranta di «elenchi di letture leopardiane» (Pacella riproduce qui un suo precedente lavoro) e quattrocentotrentadue di indici vari, quello analitico (assai più ampio dei precedenti dell'edizione Flora e dell'edizione Binni-Ghidetti in *Tutte le opere*) e quello filologico (greco, latino e lingue moderne), compongono l'imponente terzo volume. Quegli indici, naturalmente includono, anche in questa edizione, il loro capostipite leopardiano, cioè quell'«Indice del mio Zibaldone di pensieri cominciato agli undici di Luglio del 1827 in Firenze» (Leopardi lo concluse il 14 ottobre) che implicò da parte di lui, per compilarlo, una rilettura di tutto il materiale manoscritto (e fu accompagnanto da un ulteriore Indice parziale e dalle «Polizzine

a parte», un settore delle quali richiamate nell'Indice). Questo impegnativo lavoro a cui Leopardi si sottopose a dieci anni dall'inizio della stesura zibaldonica non fu indirizzato da lui a redigere un testo *migliore* (non ci pensò né punto né poco), bensì ad enucleare e organizzare la propria tematica: forse in vista di quel *Dizionario filosofico* alla Voltaire che gli richiedeva l'editore Stella di Milano. La mia convinzione, sia detto fra parentesi, è che non lo abbiamo ancora saputo utilizzare a fondo in sede critico-ermeneutica. Ma torno all'edizione Pacella. Come si vede dai precedenti accenni, in essa il lavoro strettamente filologico trapassa *naturaliter* in quello esegetico. Distinguerai però: utilissimo il secondo, ma essenziale e indispensabile il primo. Per una ragione del tutto specifica: che più di un terzo dell'autografo zibaldonico è costituito da aggiunte interlineari o marginali di Leopardi, con cui egli interveniva sul proprio pensiero integrandolo, sviluppandolo o modificandolo in tempi ravvicinati talvolta, ma spesso anche ad anni di distanza (e la rilettura leopardiana del 1827 è una sorgente cospicua di tali interventi). Datare con esattezza o con la massima approssimazione possibile queste aggiunte (e insieme il reticolo di rimandi interni stabilito dallo stesso Leopardi, ma non sempre con precisione, o sufficiente determinatezza) è stata l'opera assidua e scrupolosissima del Pacella, quella veramente ormai indispensabile per ricostruire la dinamica della ricerca leopardiana e i tempi e i modi delle sue evoluzioni. Esigenza ormai impellente negli studi leopardiani, di fronte a cui l'edizione Flora (o le riproduzioni di essa) manifestava tutta la sua insufficienza, divenuta quasi paralizzante.

Nell'altro aspetto del lavoro di Pacella, quello esegetico, campeggia una rinnovata ricerca delle cosiddette «fonti», indubbiamente meritoria. Ma la questione delle fonti leopardiane è sconfinata, esposta a pareri diversi e ad oscillazioni nella scelta fra quelle sicuramente accertate e quelle suggerite da semplici spunti o affinità elettive. Non è il caso di entrarvi qui. Valga il criterio a cui Pacella si è fundamentalmente attenuto, espresso da lui nell'introduzione generale (vol. 1, p. XXXIII)

in modo egregio perché, in pari tempo, trascende gli apparenti limiti della questione. Egli scrive: «Il mio lavoro di ricerca sulle fonti dello *Zibaldone* mi ha fatto riflettere molte volte, e non senza momenti di perplessità, sull'intreccio tra esperienze di lettura ed esperienze di vita in Giacomo Leopardi. Talora nelle note ho citato possibili antecedenti della riflessione leopardiana nel materialismo illuministico. Mi sono accorto però quanto sia necessario evitare la facile suggestione dell'analogia in una materia così complessa, non solo per esigenze metodiche di cautela, ma anche e soprattutto perché ho sentito, come lettore, un istintivo rispetto per una vicenda umana vissuta e sofferta con un'intensità e con un coraggio mentale che non potrebbero derivare da nessuna "fonte", ma che sono solo ed autenticamente di Leopardi».

**Naufragio senza spettatore
(L'Infinito)**

Gli ci voleva del coraggio, penso, al ventunenne Giacomo Leopardi per intitolare quella breve poesia, quindici endecasillabi sciolti, *L'Infinito*. Ma non era il coraggio dell'incoscienza.

Prima di tutto il valore del termine, o, se si vuole della *parola*: l'infinito, sostantivo (con l'iniziale maiuscola). A me sembra chiaro che non si deve attribuirgli, almeno in anticipo, alcun senso speculativo. «Infinito» va preso nel significato più corrente, negativo, quale lo può accogliere un qualsiasi lettore appartenente alla nostra cultura: non finito, non limitato, non terminato o conchiuso in se stesso. Leopardi terrà sempre aperto un canale di comunicazione fra «infinito» e «indefinito». Si possono citare in proposito svariati passi dello *Zibaldone*.

Egli non si preoccupa per nulla di sapere se si tratta di un *buon* infinito o di un *cattivo* infinito, per adoperare la celebre formula di Hegel (che comunque Leopardi ignorava).

Qui si tratta del resoconto di un'esperienza. Si presenta allora una specie di paradosso: come si può sperimentare l'infinito, o anche semplicemente tentarlo? E – poiché sappiamo qualcosa della cultura di Leopardi – come può pretenderlo uno che ha aderito alla filosofia empirista e sensista, assimilandone le motivazioni di fondo e trasformandole in innumeri

variazioni e liberissime, inventive applicazioni? Almeno indirettamente dovremo riuscire a rispondere.

Quella esperienza si svolge nel quadro di una situazione che non può considerarsi eccezionale e irripetibile, ma piuttosto iterativa: «sempre caro mi fu quest'ermo colle,/ e questa siepe...». È un tipo di situazione sul quale Leopardi nello *Zibaldone* tornerà più di una volta. Per esempio, in mezzo a un discorso che costituisce una delle tante variazioni intorno a quella che egli chiamava «la mia teoria del piacere», si legge:

...alle volte l'anima desidererà ed effettivamente desidera una veduta ristretta e confinata in certi modi, come nelle situazioni romantiche. La cagione è la stessa, cioè il desiderio dell'infinito, perché allora in luogo della vista, lavora l'immaginazione e il fantastico sottentra al reale. L'anima s'immagina quello che non vede, che quell'albero, quella siepe, quella torre gli nasconde, e va errando in uno spazio immaginario, e si figura cose che non potrebbe, se la sua vista si estendesse da per tutto, perché il reale escluderebbe l'immaginario (*Zib.* 171).

In questo testo troviamo gli elementi fondamentali di cui sarà costituita l'antropologia filosofica di Leopardi. (Quasi una costante in lui.) Come ogni specie di vivente l'uomo è prima di tutto desiderio. Ma l'animale-uomo è dotato di immaginazione, componente essenziale della plasticità della sua natura e quindi della sua storicità. (Ciò che noi chiamiamo «ragione», come distinta facoltà della mente, non è per Leopardi qualcosa di originario. Essa è derivativa, una capacità acquisita come il linguaggio).

Il combinarsi di desiderio vitale (la nozione di vitalità ha in Leopardi un posto enorme) e di immaginazione produce una miscela straordinaria e pericolosa: il desiderio di una felicità senza limiti, immensa, infinita, ontologicamente impossibile – la «struttura del mondo» lo esclude – e inconcepibile intellettualmente. Ma indomabile nell'uomo, quando c'è vera vita. La fine della speranza è la disperazione. La fine del desiderio però è la morte nella vita. Sarà questa la conclusione matura di Leo-

pardi, in cui egli personalmente si riconoscerà nei suoi ultimi anni.

«Tendenza dell'uomo all'infinito» «desiderio d'infinito», dunque, come Leopardi ci ripete spesso.

Ora qualche parola sulla poetica di Leopardi, per quel che qui ci concerne.

La poesia degli antichi, la poesia delle belle immagini, modernamente non è più possibile. Si può soltanto ammirarla. Il moderno trionfo della scienza e della ragione analitica ha inferto per sempre una ferita all'immaginazione umana, salvo che nei bambini presso i quali essa resta libera (la fanciullezza, oggetto permanente di nostalgia – come il primitivo, del resto – per l'uomo moderno).

La poesia si è trasformata, soprattutto la poesia lirica, la sola ormai praticabile. Il classico antagonismo tra poesia e filosofia si è attenuato. I successi della ragione hanno prodotto il paradosso di dare piena autonomia al sentimento (il «sentimento» dei romantici, sebbene Leopardi sia in polemica con essi) nei confronti dell'immaginazione. Vi è oggi un rapporto diretto fra ragione e sentimento, una specie di corto circuito che condiziona ciò che resta dell'immaginazione.

È esattamente il caso della poesia *L'Infinito*. Ma nella situazione in essa evocata vi è una differenza specifica anche rispetto a ciò che Leopardi ci diceva nel passo dello *Zibaldone* che ho appena citato.

Non si tratta di una «situazione romantica». È vero: l'immaginazione è al lavoro indubbiamente, ma non è libera, non sta vagabondando: nessuna *rêverie*, nessuna *Schwärmerei*. Partendo da una situazione di equilibrio e di quiete lo sguardo del soggetto volontariamente si concentra («mirando») là dove è l'ostacolo, la siepe, per trapassarlo (andare al di là) con l'immaginazione. Ma non alla ricerca delle belle immagini di un paesaggio nascosto, bensì di ciò che contiene ogni possibile oggetto sensibile, cioè a dire lo spazio come tale, lo spazio vuoto, lo spazio astratto, lo spazio assoluto di Newton, (o, se si vuole,

l'intuizione pura dello spazio di Kant che però Leopardi non conosceva).

Dove tutta l'energia immaginativa del soggetto («io nel pensiero mi fingo», inizio di verso molto marcato) è tesa nello sforzo di raffigurarsi questo spazio infinito e assoluto. Con il corteggio necessario dei «silenzi sovrumani», e di una quiete (*quies*, nozione quasi fisica) profondissima: la connotazione di profondità in origine è essa stessa spaziale.

L'effetto esistenziale di questo sforzo, di questa immaginazione o finzione astratta, è tale che il cuore, cioè il centro della vita dell'individuo, si spaventa. È la paura di questo vuoto, di questo nulla. Ma il poeta registrerà qui una sorta di reazione vitale: l'immaginazione già si ritrae, il soggetto non sprofonda (non ancora) in questo vuoto. Ciò è espresso con una semplicità estrema, ellitticamente: «ove per poco il cor non si spaura».

A questo punto il soggetto è ormai divenuto disponibile per l'esterno, per la percezione esteriore; è una percezione acustica: «il vento odo stormir fra queste piante».

Debussy udiva *les cloches à travers les feuilles*. Quel fogliame egli lo vedeva: è una scenografia intrinsecata alla musica. Qui è quasi il contrario. Tutto si produce attraverso la sensazione sonora. La visualizzazione ne dipende.

È tipico di Leopardi: la superiorità specifica e in generale l'enorme importanza della percezione acustica. Grazie ad essa si arriva anche a *vedere* mentre attraverso la sola percezione visuale i suoni, i rumori, la voce del mondo presente e vivo non si percepiscono. Ne consegue che, in Leopardi, il presente percepito ha quasi sempre una certa durata che ne fa un concreto.

È il caso della poesia *L'Infinito*, la quale, a questo momento, si apre a una esperienza del tutto diversa rispetto alla precedente (spaziale), connessa al pensiero intellettuale e non più all'intuizione immaginativa. È l'operazione del comparare: «vo comparando».

I termini di tale comparare sono la voce del presente e il silenzio infinito. Vale a dire ciò che resta della prima esperienza. La quale viene ad essere mediata dall'idea dell'eterno: ciò che

non ha né inizio né fine. Che cosa vi è di più eterno di uno spazio infinito e assoluto?

Ma questa è la faccia rivolta all'indietro, la meno importante, rispetto al decorso della poesia. Nella faccia rivolta in avanti l'*eterno* è l'orizzonte (lo dico in senso quasi husserliano) entro cui emergono, subito dopo, le determinazioni temporali.

Qui richiedo una particolare attenzione: voglio sottolineare che non vi è alcuna simmetria fra il discorso poetico di Leopardi intorno allo spazio e ciò che egli viene a dirci in proposito di un'esperienza del tempo, il quale però non è mai nominato in quanto tale. Sono nominate invece «le morte stagioni» e «la presente e viva»: una opposizione statica e una scissione, una frattura fra passato e presente nel tempo vissuto.

Nessuna dinamica temporale quale si troverà in altri canti di Leopardi (ad esempio *La sera del dí di festa*). E nessuna *intuizione* o *nozione* del tempo (a differenza di quanto era avvenuto per lo spazio), bensì la sua evocazione secondo un'esperienza fissata in termini oppositivi fra loro non mediati.

E dunque, diversamente da quel che pensa la maggior parte dei commentatori, mi sembra evidente che fra lo spazio intuitivo di *L'Infinito* e la problematizzazione del tempo vissuto che vi troviamo non vi è alcuna omogeneità concettuale.

Oserei dire che tutta l'energia poetica scaturisce da questa radicale incongruità.

Tale spazio e tale tempo non si compongono vicendevolmente, dunque. Essi hanno tuttavia un elemento in comune, un elemento del tutto astratto: l'immensità, o infinità; ma tale elemento non è sufficiente per una integrazione reciproca. Leopardi non conosceva né Einstein né Minkowski (forse si può intravedervi l'esigenza...). Ne segue che in mezzo a («tra») questa immensità il pensiero intellettuale sprofonda, il che è detto con una metafora molto marcata: «s'annega il pensiero».

Questa metafora ne porta con sé altre due: il naufragio («il naufragar», infinito sostantivato: denota azione) e il mare. Il mare «similitudine dell'infinito», come Leopardi lo definisce

nella prima delle *Operette morali*, un racconto mitologico-parodico che ha il titolo *Storia del genere umano*. Ove il mare è il dono di Giove agli uomini per venire incontro al loro desiderio d'infinito, giacché non può procurargli un infinito reale.

È assai singolare che una poesia del tutto priva di metafore poetiche (il «suono» non è per Leopardi una metafora del presente, bensì il suo sintomo diretto) termini con una raffica di tre metafore che si succedono rapidamente, legate l'una all'altra.

Ma tra l'annegamento e il naufragio vi è una tale vicinanza semantica che potrebbe perfino disturbare se non si afferra il mutamento di soggetto. Chi è che fa naufragio? Non è il separato pensiero intellettuale, ma l'«io» tutto intero. L'«io» esistenziale che si era impegnato totalmente nell'esperienza dell'infinito.

Ora questo naufragare vien detto «dolce». La cosa in se stessa non è sorprendente. Ma è sorprendente in Leopardi (l'ultimo verso giunge infatti inatteso) in quanto in lui la tensione esistenziale tra finito e infinito darà luogo a una «*philosophie désespérante*», come egli stesso si esprimerà, molti anni più tardi, scrivendo all'amico De Sinner.

La conclusione de *L'Infinito* è un caso unico in Leopardi e va compresa fino in fondo.

C'è un professore tedesco, un filosofo, Hans Blumenberg, che ha scritto un piccolo libro affascinante: *Naufragio con spettatore* (*Schiffbruch mit Zuschauer*), sottotitolo «Paradigma di una metafora esistenziale». Il riferimento è ai primi versi del secondo libro del *De rerum natura*. Lo spettatore, al sicuro sulla terra ferma, è il saggio epicureo che contempla, senza compiacimento ma anche senza sofferenza, la tempesta che travolge altri uomini. Ma Blumenberg ha scelto come epigrafe del suo libro il detto di Pascal: «*vous êtes embarqué*».

Noi tutti lo siamo – e Leopardi lo è.

Egli non era un saggio epicureo. La dolcezza del suo naufragio è una dolcezza mistica, è una dolcezza di estasi. Questa parola, estasi, è adoperata da Leopardi stesso nello *Zibaldone* per

indicare situazioni analoghe, in cui «l'animo si perde». È la dolcezza dell'annientamento dell'esistenza finita, della sua autodissoluzione. Ma, attenzione, non in un grande tutto, non nel pleroma dell'essere, ma nel vuoto del *nulla*, grande tema, sempre, di Leopardi. Naufragio di cui egli solo – «io» – è testimone e protagonista.

Naufragio senza spettatore: né dio né uomo.

Indice dei nomi

Alfieri Vittorio, 62, 66, 83, 93.
 Augusto Caio Giulio Cesare Ottaviano, 32.
 Binni Walter, X, XII, 119, 132.
 Blasucci Luigi, 132.
 Blumenberg Hans, 142.
 Bruto Marco Giunio, (B. minore), XV, 120.
 Byron George Gordon, 72.
 Cairoli Benedetto, 68.
 Carducci Giosue, 127.
 Cartesio, 96.
 Cases Cesare, XV.
 Catone Marco Porcio, 57.
 Chateaubriand François-René, 52.
 Cicerone Marco Tullio, 57, 64n.
 Clodio Publio, 20.
 Constant de Rebecque Benjamin, 52.
 Croce Benedetto, 5n., 91n., 97.
 Dante, 83.
 Debussy Claude, 140.
 De Robertis Giuseppe, 69n.
 De Sanctis Francesco, XIV, 5n., 43n., 68, 85, 86, 100, 102.
 De Sinner Louis, 142.
 Diderot Denis, 40.
 Doria Gino, 69n.
 Dostoevskij Fëdor Michailovič, 115, 131.
 Einstein Albert, 141.
 Elvidio Prisco, 57.
 Epitteto, 86, 122.
 Erasmo da Rotterdam, 4.
 Eschilo, 87.
 Federico II, 63.
 Ferrucci Carlo, XVI.
 Feuerbach Ludwig, 115.
 Fichte Johann Gottlieb, IX.
 Flora Francesco, 55n., 69n., 132, 133.
 Fontenelle Bernard Le Bovier de, 117.
 Foscolo Ugo, 72, 83, 93.
 Fubini Mario, 116.
 Galilei Galileo, 96.

- Gentile Giovanni, 43n.
 Ghidetti Enrico, 132.
 Gioberti Vincenzo, XVI.
 Giordani Pietro, 67, 114, 119.

 Iacopssen A.M., 88.

 Hegel Georg Wilhelm Friedrich, IX, 5, 6, 137.
 Hobbes Thomas, 28, 41.

 Kant Immanuel, IX, 97, 122, 140.
 Kierkegaard Sören, 4, 72, 115, 131.

 Lamennais Félicité-Robert de, 52.
 Landucci Sergio, XII.
 Leibnitz Gottfried Wilhelm, 96, 97.
 Leopardi Monaldo, 91n., 93.
 Leopardi Paolina, 82.
 Locke John, 96.
 Lucano Anneo Marco, 57.
 Luigi XIV, 32, 38, 52, 63.

 Machiavelli Niccolò, 19, 21, 83.
 Manzoni Alessandro, 101.
 Maometto, 32.
 Metastasio Pietro, 8.
 Minkowski Eugène, 141.
 Montaigne Michel Eyquem de, 4, 108.
 Monti Vincenzo, 8.
 Moroncini Francesco, 88n.

 Napoleone Bonaparte, 20, 63.
 Newton Isaac, 96, 118, 139.

 Nietzsche Friedrich Wilhelm, 4, 71, 115, 131.

 Pacella Giuseppe, 127, 132, 133.
 Parini Giuseppe, 66, 83.
 Pascal Blaise, 4, 59, 97, 120, 142.
 Paz Octavio, 131.
 Pepoli Carlo, 94.
 Platone, 4.
 Pope Alexandre, 4.
 Puškin Aleksandr, 72.

 Ranieri Antonio, XIV.
 Rousseau Jean-Jacques, 37, 40-42, 43n., 47, 49, 69, 89.

 Salvatorelli Luigi, 91n., 92, 101.
 Scheel Hans Ludwig, 122.
 Scheler Max, IX.
 Schopenhauer Arthur, 68, 71, 75, 102, 115.
 Segre Cesare, 132.
 Staël Anne-Louise-Germaine Necker Madame de, 31, 52, 62, 97.
 Starita Antonio, 117.
 Stella Antonio Fortunato, 133.

 Tacito Cornelio, 57.
 Tasso Torquato, 113.
 Tilgher Adriano, 70, 77.
 Timpanaro Sebastiano, X, 132.
 Tommaseo Niccolò, 68.
 Trasea Peto, 57.

 Varese Claudio, XII.
 Vauvenargues Luc de Clapiers, 40.
 Voltaire, 16, 40, 60, 94, 97, 133.

**Finito di stampare nel mese di maggio 1996
per conto degli Editori Riuniti
dalla Tipo-litografia L. Chiovini - Roma**

